RODOLFO MONDOLFO

BREVE HISTORIA DEL PENSAMIENTO ANTIGUO



EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES



RODOLFO MONDOLFO

Rodolfo Mondolfo nació en Senigallia (Ancona) el 20 de agosto de 1877. Estudió en la Universidad de Florencia, donde se graduó en Filosofía el año 1899. En 1904 ocupó la cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad de Padua, cargo que luego ejerció en las de Turín y Bolonia hasta 1938. En 1944 se trasladó en misión cultural a la República Argentina, ocupando cátedras en la Universidad de Córdoba y en la de Tucumán, y siendo nombrado en esta última director del Instituto de Filosofía. La obra de Mondolfo es muy vasta, referida fundamentalmente a la historia de la filosofía y a la historia del pensamiento políticosocial. Desde hace veinte años se ha dedicado especialmente al estudio de la filosofía griega. En este libro, **Breve historia del pensamiento antiguo**, encontramos expuesta, con el rigor que caracteriza al autor, la historia del pensamiento griego desde el surgir de la reflexión filosófica hasta las últimas escuelas post-aristotélicas. De Rodolfo Mondolfo, la Editorial Losada ha publicado también, en su "Biblioteca Filosófica", **El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana** (dos tomos) y **Tres filósofos del Renacimiento: Bruno, Galileo y Campanella.**

EDITORIAL LOSADA, S. A.
ALSINA 1131 • BUENOS AIRES

EDITORIAL LOSADA, S. A.

publica la

BIBLIOTECA CONTEMPORÁNEA

que comprende los mejores libros del mundo, los de valor más probado y permanente, aquellos que responden verdaderamente a las curiosidades y a las necesidades culturales de los lectores, elegidos con arreglo a su puro y alto significado literario e ideológico, sin alteraciones tendenciosas.

Aparecen en la BIBLIOTECA CONTEMPORÁNEA el libro ya famoso y el que lo será mañana, el libro de alta cultura y el libro de ameno esparcimiento, el libro exquisito y el libro popular.

Cada libro de la BIBLIOTECA CONTEMPORÁNEA es, siempre, su edición legítima, debidamente autorizada por los autores, sus herederos o representantes; es su edición escrupulosamente impresa y corregida; es su edición mejor presentada.

TODAS LAS LITERATURAS. TODOS LOS GÉNEROS.

Novelas, Cuentos, Filosofía, Ensayos, Poesía, Teatro, Biografías, Historia. Cuestiones Contemporáneas, Divulgaciones Científicas, Memorias, Etc.

241. Azorín: **Madrid.**
242. Gabriel Miró: **Las cerezas del cementerio.**
243. Francisco Luis Bernárdez: **Himnos del Breviario romano.**
244. Gabriel Miró: **El abuelo del rey.**
245. Fray Luis de León: **Poesías.**
246. Gabriel Miró: **Libro de Sigüenza.**
247. Rafael Alberti: **A la pintura.**
248. Ramón Gómez de la Serna: **Edgar Poe.**
249. Gabriel Miró: **Niño y grande.**
250. Anónimo: **Versos del Capitán. Poemas de amor.**

EDITORIAL LOSADA, S. A.
ALSINA 1131 • BUENOS AIRES



RODOLFO MONDOLFO

BREVE HISTORIA DEL PENSAMIENTO ANTIGUO

EDITORIAL LOSADA, S. A.
BUENOS AIRES

Edición expresamente autorizada para la
BIBLIOTECA CONTEMPORÁNEA

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Marca y características gráficas registradas en la Oficina de Patentes y Marcas de la Nación

IMPRESO EN LA ARGENTINA

Acabado de imprimir el día 20 de noviembre de 1953.

Pellegrini, Impresores - Álvarez Jonte 2315 - Buenos Aires

I. EL SURGIR DE LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA Y EL PROBLEMA COSMOLÓGICO: LAS ESCUELAS NATURALISTAS.

Los orígenes de la filosofía.

La filosofía, entendida como reflexión del hombre sobre la vida y el mundo, es tan antigua como la humanidad pensante; pero en la forma de reflexión sistemática y racional ha tenido su iniciación en Grecia, entre el siglo VII y el VI a. C.

Los antecedentes orientales.

No deja de tener significado que tal iniciación se presente en las colonias griegas de Asia Menor, en el momento de sus relaciones más intensas, directas o indirectas, con las grandes civilizaciones de Egipto y de Asia, que ya habían ejercido influencias sobre la civilización egea prehelénica. En las grandes culturas mesopotámicas y egipcias se habían desarrollado notablemente algunas investigaciones científicas —astronómicas, matemáticas, médicas— no solamente al servicio de la técnica utilitaria, sino parcialmente también como investigación desinteresada. Y la reflexión sobre la vida y sobre el mundo, aunque sin abandonar la forma del mito, había llegado a concepciones que podían ser asi-

miladas por la curiosidad característica de los griegos y dar potente impulso a su reflexión: concepciones sobre la circulación de la vida, sobre el alma y su supervivencia, sobre el origen del mundo de un caos primordial, sobre los grandes ciclos cósmicos, sobre la unidad universal y divina, etc.

La reflexión mítica en Grecia: cultura y naturaleza.

La reflexión sobre el mundo se había venido desenvolviendo ya en la civilización prehelénica y después en la griega en forma mítica, divinizando las grandes fuerzas y los mayores seres de la naturaleza, y dándoles figuras humanas (antropomorfismo) y representando sus relaciones sobre el tipo de las que aparecen entre los hombres en la vida social: uniones y generaciones; luchas y contrastes de amor y de odio; jerarquías, gobiernos y leyes, etc. Así, al dirigir su meditación al mundo de la naturaleza, la mente griega aplicaba formas y conceptos extraídos de la meditación sobre el mundo de los hombres y de sus creaciones (cultura). No es cierto, pues, lo que suele decirse, que el hombre observa las cosas más lejanas (como el cielo) y se plantea los problemas de la naturaleza antes de volverse para considerar las cosas humanas y plantearse los problemas de la vida: precisamente lo contrario es lo verdadero, es decir, que estos problemas humanos y los conceptos relativos a ellos han dado el modelo y la orientación a la primera reflexión sobre la naturaleza.

Del mito a la filosofía.

Esto se verifica tanto en la reflexión mítica sobre los orígenes del mundo (*teogonías*), como en la reflexión filosófica sucesiva. HOMERO (siglo X a. C.), que perso-

nifica el principio de todas las cosas en Océano, progenitor de los Dioses; HESÍODO (siglo VIII), que lo pone en el Caos tempestuoso; los ÓRFICOS (siglo VII), que lo buscan en la Noche, o en Cronos, etc., toman de la humanidad las ideas de la generación y de la lucha, del amor que une y del odio que separa, de las jerarquías y del reino, de la justicia y de la ley, y otro tanto hacen después los primeros filósofos naturalistas. Y el concepto mismo del *cosmos* (es decir, del orden del mundo) que ellos afirman, no es sino una proyección de la *polis* (el Estado griego) en el universo. También la ley de necesidad natural es presentada, tanto por los mitólogos como por los primeros filósofos, como ley de justicia.

El principio universal de las cosas (naturaleza).

Ciertamente que el principio universal de las cosas es buscado por los naturalistas en una realidad natural, que, por otra parte, no es solamente sustancia o materia, como quiere hacer aparecer Aristóteles para los primeros cosmólogos, sino que es sustancia y fuerza conjuntamente: es la *naturaleza* (*physis*) originaria, que es también lo *divino* (*theion*), como ya en las teogonías. Es el principio universal del cual derivan todas las cosas, del cual constan, al cual retornan, permaneciendo siempre ese principio permanente e inmutable a través del aparecer, cambiar y desaparecer de todas las cosas singulares. Esta concepción representa la tentativa racional de unificar y explicar la infinita multiplicidad y variabilidad de las cosas, testimoniadas por la experiencia, por medio de la unidad y permanencia de un ser que las reúna a todas en él, como fuente y causa de su devenir, y que justamente es buscado entre los

seres de naturaleza fluyente y dinámica, pues debe explicar el flujo universal.

La escuela jónica.

Tal es la posición asumida por la primera escuela filosófica, la JÓNICA (siglos VI-V): el *principio*, para los Jónicos, es una materia animada por una fuerza interior de movimiento o de transformación: por eso se ha hablado, a propósito de ellos, de *hilozoísmo* (concepción de materia viviente). Para TALES (640?-546), eco de los mitos orientales del caos acuoso originario, el principio es el agua, sustancia móvil y fluyente de manera particular, de la cual ha emergido y es sostenida la tierra, y toda vida y toda cosa es engendrada y nutrida por ella. Para ANAXIMANDRO (610-546), es lo *infinito*, indeterminado cualitativamente y sin límites, como el mítico caos y quizás como aquel agitado por tempestades, en cuyo centro surgen aquí y allá torbellinos sin número, produciendo cada uno de ellos la formación de un mundo, por el movimiento de rotación que, en la masa rodante, separa y distribuye los contrarios (raro-denso, caliente-frío, seco-húmedo), los unos hacia la periferia, los otros hacia el centro del torbellino: esta separación engendra la lucha e injusticia recíproca, cuyo castigo se realiza por una ley inmanente de justicia mediante la destrucción de los opuestos y el retorno periódico a la unidad primordial. Para ANAXÍMENES (585-528) es el aire, capaz de rarefacción y de condensación, y por ello generador de los distintos elementos y, al mismo tiempo, principio de vida y de animación de todos los seres. Para HERÁCLITO (536-470) es el fuego, cuya movilidad explica el flujo continuo de los seres y su pasar por los estados opuestos, que es ley divina o Razón uni-

versal de las cosas, identificando los contrarios en su recíproco permutarse.

Esta mutua permutación de los opuestos, que se realiza por el doble camino hacia arriba y hacia abajo (camino único y mismo a pesar de la contrariedad de las dos direcciones), significa para Heráclito la unidad e identidad de los opuestos, que él afirma contra la distinción y separación de ellos, aceptadas por el pensamiento común y teorizadas por los pitagóricos.

La escuela pitagórica.

En efecto, frente al monismo de la escuela jónica, que busca en un único principio esencial la fuente y explicación de todas las cosas, la ESCUELA PITAGÓRICA, fundada en Italia alrededor del año 530 a. C. por PITÁGORAS de Samos (570-497) afirma un punto de vista dualista, al constituir toda realidad por medio de elementos opuestos, clasificados en una tabla de diez oposiciones. Los contrarios se mantienen para los pitagóricos en su distinción mutua, pero son conciliados por la armonía, que es ley universal, objeto de una veneración mística. Todo el pitagorismo se caracteriza por su misticismo religioso afín con el orfismo, por lo que considera a la vida corpórea expiación de un pecado original, cree en la transmigración de las almas, y considera el culto de la ciencia, contempladora de las cosas eternas y divinas, medio de purificación y liberación del alma. El sagrado misterio de la ciencia tiene su centro en las matemáticas, en el estudio del número, cuya ley domina en todas las cosas: en los astros, cuyas distancias, magnitudes y movimientos son regulados por relaciones matemáticas (geométricas y numéricas); en los sonidos, cuyas relaciones de armonía obedecen a leyes numéricas fijas; en la

vida y en la salud, que son proporciones numéricas y armónicas de elementos; en los hechos morales, entre los cuales también la justicia es proporción, etc. De esta manera, concluyen ellos que el número es la esencia de las cosas, y reducen los números, entes geométricos y todas las cosas a la unidad y al punto (unidad que tiene posición), y consideran los elementos del número (límite e ilimitado) como elementos de todas las cosas. Así la oposición está en las raíces del número y de su distinción en par e impar y en la constitución de todas las cosas, cuya esencia es el número y cuya ley es la armonía.

La escuela eleática.

De esta manera jónicos y pitagóricos igualmente colocan dos realidades la una frente a la otra: por una parte un principio permanente —sustancia única para los jónicos y número constituído de límite e ilimitado para los pitagóricos— el cual principio representa una exigencia de la razón; por la otra una multiplicidad infinita de seres en proceso continuo de devenir, testimoniada por la experiencia sensible. Pero estas dos realidades opuestas se comunican e identifican mutuamente, ya que para los jónicos la sustancia eterna es principio, esencia y fin de las cosas en devenir que de aquella nacen y en aquella se disuelven, y para los pitagóricos el número es esencia y ley permanente de todas las cosas. Contra esta concepción, donde la realidad del ser debe explicar la del devenir, insurge la ESCUELA ELEÁTICA (500 a. C.). PARMÉNIDES (flor. 504) desenvolviendo la dirección del pensamiento por el cual ya JENÓFANES (580-484), en el campo de la teología, había opuesto a la multiplicidad de los dioses mudables la afirmación de un único inmutable dios universal

— coloca el ser en contra del devenir: los dos términos son opuestos e incompatibles; no pueden tener igual realidad; es menester elegir entre ellos. La sensibilidad nos presenta el devenir, pero la razón nos enseña el ser: inmutable, porque el cambio sería pasaje del ser al no-ser y viceversa; y único, porque fuera del ser no podría darse sino el no-ser, inconcebible e inadmisible. Es necesario pues, atenerse a la *verdad* de la razón y rechazar la *opinión* ilusoria, negando la multiplicidad y el devenir, inconciliables con la unidad y permanencia del ser. Y el polemista de la escuela, ZENÓN (n. 500), muestra a qué contradicciones conduce la afirmación de la multiplicidad y del movimiento; y MELISO (flor. 440) vuelve a polemizar contra sus mantenedores.

Nuevos desarrollos: del monismo al pluralismo.

Así, los eleatas hacen sentir que la unidad del ser no puede dar lugar al devenir, porque en ella falta toda razón y posibilidad del cambiar: por eso si después se quieren reconocer los fenómenos y explicarlos, parece necesario establecer, en lugar de un solo principio, una multiplicidad originaria de elementos, que permanecen, sí (como los eleatas exigían para el ser), cada uno inmutable y sustraído al nacer y al perecer, pero que en las relaciones y combinaciones recíprocas dan lugar al devenir infinito de las cosas particulares. Se tiene así, cerca de la mitad del siglo V a. C., la segunda fase de la especulación cosmológica, *pluralista* antes que *monista*, con EMPÉDOCLES, ANAXÁGORAS y los ATOMISTAS.

Empédocles.

EMPÉDOCLES (490-430) establece una pluralidad originaria limitada, fundando la teoría

de los *cuatro elementos* (tierra, agua, aire, fuego), movidos, según él, por dos fuerzas contrarias, el Amor que une y el Odio que separa: de la lucha de éstos nace la alternación cíclica de las formaciones y destrucciones del mundo, a través de las fases de conjunción y separación de los elementos. A la teoría naturalista, Empédocles asocia un misticismo de tipo órfico-pitagórico con la creencia en la transmigración de las almas. Pero, mientras Empédocles establece una pluralidad limitada de elementos, en cambio ANAXÁGORAS y los ATOMISTAS establecen una pluralidad infinita.

Anaxágoras.

Para ANAXÁGORAS (500-428) existen tantas sustancias primordiales como son las cualidades diversas de las cosas que nosotros podemos distinguir: de las cuales, cada una de ellas, obtiene su carácter por el predominio de aquella determinada sustancia particular, pero contiene también partículas similares infinitesimales (*homeomerías invisibles* o *semillas*) de todas las sustancias más diversas (en cada ser están todos): de ahí, por ejemplo, que un mismo alimento puede nutrir los diversos tejidos y órganos del ser viviente. Esta mezcla permanente es un residuo de la perfecta mezcla originaria de las sustancias (semejante al caos del mito), de la cual se ha derivado la separación y distinción de los seres por el movimiento impreso por una fuerza divina, el *Intelecto*, puro y separado de toda mezcla, y al mismo tiempo omnipresente, que ha dado así origen a la formación del mundo.

Los Atomistas.

Los ATOMISTAS, en cambio (LEUCIPO, que floreció en 420, y DEMÓCRITO: 460-370), suponen verdaderamente sólo una dualidad cualita-

tiva: el ser y el no-ser, o sea lo lleno y lo vacío; pero en estos dos establecen la infinita pluralidad, en cuanto no constituyen dos masas compactas opuestas, sino más bien una diseminación de infinitos elementos sólidos indivisibles o *átomos* en la infinitud del espacio. Los átomos, pues, no son cualitativamente diversos entre sí, sino sólo cuantitativamente, es decir, por magnitud y peso, forma y posición. Y de semejantes diferencias y de la variedad de los agrupamientos y de la distribución del vacío entre los átomos derivan las diversidades de las cosas. Los agrupamientos nacen a consecuencia de los choques entre los átomos, movidos en el vacío por un movimiento originario espontáneo (como el del polvillo del aire): por los choques nacen los torbellinos y de éstos los mundos, en número infinito en la infinitud del espacio. De esta manera, el concepto de la infinitud del universo está afirmado netamente por los atomistas, que dan desarrollo sistemático a la misma teoría, ya afirmada por Anaximandro, y por la mayor parte de los naturalistas presocráticos. En cambio, en los sistemas derivados del socratismo, con Platón y Aristóteles, prevalece después el concepto opuesto de la limitación del universo, que la autoridad de Aristóteles hace aceptar al pensamiento medieval.

II. Iniciación y desarrollo del problema antropológico: los Sofistas y Sócrates.

El destino del hombre y el problema moral en el mito.

Pero ya antes de los problemas cósmicos (como se ha visto) el pensamiento griego había empezado a plantearse los problemas de la vida humana, extrayendo precisa-

mente de ellos los primeros conceptos directivos de la concepción del mundo. Entre estos problemas de la vida comienza a aparecer, ligado a la religión y al mito, el del destino del hombre, que HOMERO presenta sujeto, mucho más que a la mudable voluntad de los Dioses particulares, a la inflexibilidad de la fatalidad: sin embargo, paralelamente a esta concepción, surge ya en él el problema de la relación entre los males de la vida y las culpas de los hombres, y la idea de una responsabilidad de la voluntad humana se opone de esta manera a la otra, que también en su obrar el hombre es juguete de la voluntad de los Dioses o de la Fatalidad. Con la idea de la responsabilidad humana se vincula en Homero justamente la de la sanción divina que castiga a los hombres durante su vida mediante calamidades de toda especie: pero en el mito de las tres sombras penitentes (Ticio, Tántalo, Sísifo), brilla en Homero también un concepto de correspondencia de la suerte eterna al mérito, o sea de una sanción divina en una vida de ultratumba. Semejante retribución de los méritos y de las culpas la coloca HESÍODO aun en la vida presente, con la representación de Zeus, que distribuye premios y penas inspirado por su hija, la Justicia. Pero en las creencias del siglo siguiente, el mito de las Erinias castigadoras hace oscilar la sanción de las culpas humanas entre la vida terrenal y la infernal; y, en fin, con la difusión de la religión de los misterios órficos, se llega a una concepción neta de una vida de ultratumba, por la oposición establecida entre el alma (*demonio*), inmortal y divina, y el cuerpo, su cárcel y tumba: la vida verdadera es buscada más allá de la muerte; el problema del destino último se hace predominante. Como todo en el mundo es

concebido sujeto a un eterno retorno cíclico, así también el alma es considerada, por los órficos, sujeta al ciclo de los nacimientos (*transmigración*) por un pecado original, del cual sólo puede liberarla una larga expiación purificadora.

La antítesis de alma y cuerpo, sensibilidad e intelecto.

Estas concepciones, aceptadas también por varios de los filósofos recordados (quizá ANAXIMANDRO, ciertamente los PITAGÓRICOS, HERÁCLITO, EMPÉDOCLES), desarrollan el concepto de un alma opuesta al cuerpo; y puesto que la sensibilidad aparece ligada al cuerpo y el intelecto al alma, así la reflexión sobre los problemas de la vida y del destino del hombre, contribuye también ella a desarrollar esa oposición entre las dos fuentes y formas de conocimiento (sensibilidad e intelecto), que también la reflexión sobre el problema del ser suscita y, como se ha visto, hace afirmar netamente por PARMÉNIDES.

Pero los problemas más acentuadamente humanos, aunque apareciendo meditados en forma de sentencias por los *Siete Sabios* y por los poetas *gnómicos* —que enseñan particularmente el principio de la limitación humana y la exigencia de la medida y una visión pesimista de la vida—, permanecen en segunda línea en las doctrinas de los filósofos, hasta que, en el siglo V, nuevos factores históricos intervienen para convertirlos en preponderantes.

Del naturalismo al humanismo: los Sofistas

Ya antes, el desarrollo del tráfico y de las colonias, al poner a los griegos en contacto con ideas y costumbres muy diversas, los impulsa a la confrontación y les plantea el problema del

valor y de los fundamentos de las creencias y de las leyes. Pero todavía más a mediados del siglo V estos problemas se desarrollan y llegan a ocupar el centro de las discusiones filosóficas. Como consecuencia de las guerras persas, que habían llamado a participar en el sangriento esfuerzo a clases más vastas, excluídas anteriormente del gobierno del Estado, se tiene especialmente en Atenas una acentuación de la constitución democrática, que confiere creciente vigor a los intereses y a los problemas prácticos. En las asambleas y en los tribunales, órganos esenciales de la vida pública, las discusiones jurídicas y morales adquieren una importancia tan grande que hacen sentir, a los que quieren sobresalir, la necesidad de una preparación y conquista de habilidades: necesidad, por ello, de maestros de cultura, que la nueva condición histórica hace surgir y ejercer un papel necesario a la sociedad, ello es, la preparación de la clase política y dirigente.

Y así se produce la aparición de los SOFISTAS, maestros vagabundos de los jóvenes burgueses que les pagan la enseñanza, y de aquí también el carácter humano y político de los problemas agitados por ellos con preferencia. Del *naturalismo* se pasa al *humanismo*.

Relativismo y escepticismo: Protágoras y Gorgias.

El mayor de los sofistas, PROTÁGORAS (480-410), enseña la relatividad del conocimiento: el hombre es la medida de todas las cosas; para cada uno es verdadero aquello que le aparece a él, y de acuerdo a sus mudables condiciones, por lo cual, no existe un criterio absoluto de verdad, para distinguir lo verdadero de lo falso, sino que solamente puede haber un criterio relati-

vo de utilidad. Existe un número igual de *opiniones* como de hombres que viven, y cuando estas opiniones se refieren a las normas de su conducta civil, la opinión que prevalece, o sea la de la mayoría, se convierte en *opinión de la ciudad,* es decir la ley, la cual es, pues, una simple *convención,* variable según los lugares, las épocas y los intereses.

También GORGIAS (484 - 375?) concurre a la exclusión de cualquier criterio absoluto, con las tres tesis de su libro *Sobre la naturaleza o sea el no-ser*: Nada existe; y aun en el caso de que algo existiese, sería incognoscible; y aun cuando algo fuese cognoscible, el conocimiento sería incomunicable.

Naturaleza contra convención: Cálicles, Hipias, Antifonte, Pródicos.

Pero contra tales tendencias escépticas, otros sofistas afirman la existencia de un criterio absoluto, jurídico y moral, con el concepto de una ley natural, constante, opuesto al concepto de PROTÁGORAS, de que la ley es convención variable. Para algunos esta ley de la naturaleza es el derecho del más fuerte (que es la clase dominante para TRASÍMACO, y es el superhombre audaz y tirano para CÁLICLES); para otros (HIPIAS y ANTIFONTE) es principio de igualdad y fraternidad humanas por encima de las diferencias de naciones y de clases.

Semejante concepción de leyes no escritas y eternas (*naturaleza*), opuestas a las leyes escritas y mudables (*convención*), se vincula en algunos sofistas con una concepción severa de la vida, en la cual el bien y la virtud están identificados con el trabajo y la conquista fatigosa, opuesta a los atractivos del vicio y la molicie; y en estos conceptos, los sofistas ANTIFONTE y PRÓDICOS

(que floreció en 430), no están alejados de la elevación moral de la que se convierte en maestro SÓCRATES.

Sócrates: la ignorancia y el examen.

SÓCRATES (469-399) se opone a los sofistas por su concepto de la enseñanza como misión (que le deriva de una inspiración religiosa, por la cual hasta afronta la muerte), por su método y por las teorías sobre el conocimiento y la moral. En contra de la pretendida sabiduría de los sofistas, él proclama la necesidad de conocerse a sí mismo, de adquirir conciencia de los límites y de la consistencia verdadera del propio saber: su sabiduría (dice) no está en el saber más cosas que los otros, sino en el saber de no saber, mientras que los otros creen saber lo que no saben.

Esta conciencia de la propia ignorancia —o sea de los problemas subyacentes irresueltos bajo la ilusión de poseer la solución— él quiere comunicarla a los demás para purificar sus almas del error, fuente de toda culpa. Por eso su enseñanza es un continuo *examen* de sus interlocutores, perseguidos con preguntas por él que, fingiendo querer aprender de ellos, se convierte verdaderamente en su maestro.

Refutación y mayéutica.

He aquí su método de investigación (la así llamada *ironía socrática*), que tiene dos aspectos: 1) negativo o crítico: la *refutación* de los errores y de la presunción de saber de los demás, a quienes hace sentir el vacío de la pretendida ciencia vulgar y sofística, y así purifica el intelecto; 2) positivo o constructivo: la *mayéutica*, o sea el arte (que él dice haber aprendido de su madre, partera) de llevar la mente de sus interlocutores a dar a luz las ideas

que subyacen en el fondo de la razón humana sin que ella se dé cuenta: las interrogaciones sagaces de Sócrates, por las sugestiones que ofrecen, sin parecerlo, las llevan a la luz, con sorpresa por parte de quien es conducido a expresarlas por medio de aquéllas.

Ciencia de los conceptos y virtud.

En esta purificación espiritual lo que interesa es el problema ético. Las cuestiones físicas no son objeto de la investigación de Sócrates, sino las morales: en las cuales él trata de establecer la esencia universal y permanente, pensando que no es posible poseer *ciencia* de lo mudable, sino sólo *opinión* falaz. Por eso, con la *inducción*, él trata siempre de obtener de los ejemplos particulares el concepto universal, en el cual se hallen comprendidos todos los casos particulares, y quiere determinarlo por medio de la *definición*. El valor de esta ciencia de los conceptos, para él está en el hecho de que la virtud se identifica con la ciencia. Aquel que se ha formado el hábito de conocer y evaluar el bien y el mal, en cada caso busca el primero y huye del segundo: nadie peca voluntariamente; toda culpa proviene de ignorancia, o sea, no es sino error. Y por ello la educación debe tender a iluminar las mentes, purificándolas de los errores, porque cuando los hombres se han hecho conscientes, también se han convertido en virtuosos.

Virtud y felicidad. Las leyes.

Ahora bien, para Sócrates los virtuosos son también felices: el *hacer el bien* es también *vivir bien*: es intrínseca a las leyes morales una sanción natural, por la cual el bueno y justo es feliz y el malvado o injusto es infeliz. Pero el bueno y el justo, según Só-

crates, no tienen en cuenta solamente al beneficio y la felicidad propias, sino también al propio perfeccionamiento y al ajeno, y en ello y en la acción desinteresada e inspirada por el amor, encuentran la más alta satisfacción interior y la mayor aproximación a lo divino.

En cambio la injusticia representa el mal y la infelicidad mayores, porque no sólo convierte en peor (y por ello peligroso al injusto) a quien la recibe, sino más aún porque mancha de la peor manera el alma del que la comete. De ahí que para Sócrates es un mal menor recibir que cometer injusticia: y cometerla, o sea violar las leyes, es faltar a una especie de pacto que todo ciudadano ha contraído con las leyes patrias, de las cuales goza los beneficios, y por ello se empeña en mantener el respeto y la observancia de ellas.

El alma y Dios.

A este principio, Sócrates le ha rendido homenaje con el rechazo a sustraerse a la condena a muerte: que no lo atemorizaba también porque él tenía fe en la inmortalidad del alma y en una vida futura, y en una Divinidad o Inteligencia Suprema que lo gobierna todo tal como el alma gobierna al cuerpo. La existencia de Dios le parece demostrada por hallarse todo en el mundo adecuado a un fin, y ser por ello revelación de una providencia e inteligencia divinas, que él concibe omniscientes y omnividentes, a las que no les pasa inadvertido ninguno de los actos o de los pensamientos humanos.

III. Los Socráticos: Platón y el sistema del idealismo.

Los discípulos de Sócrates.

Cuatro de los discípulos de Sócrates tienen que ser recordados como fundadores de escuelas filosóficas: ARISTIPO de Cirene, ANTÍSTENES de Atenas, EUCLIDES de Megara y, el más grande de todos, PLATÓN de Atenas. Todos ellos funden la enseñanza de Sócrates con elementos extraídos de otras fuentes: los dos primeros de corrientes sofísticas, el tercero del eleatismo, el cuarto del eleatismo, heracliteísmo y órfico-pitagorismo al mismo tiempo. EUCLIDES y PLATÓN tienen de común el sistema del idealismo, al que llegan ambos como a conclusión de la teoría socrática del conocimiento; ARISTIPO y ANTÍSTENES, mancomunados por la oposición en contra del idealismo y por la preeminencia que dan al problema moral sobre todos los otros, constituyen los antípodas entre ellos en el concepto del bien.

Los Socráticos menores.

ARISTIPO (435-360), fundador de la escuela CIRENAICA, hace suya la teoría del conocimiento de Protágoras; pero, para él, la sensación es criterio no solamente de la verdad, sino también de la conducta práctica, y por eso el placer es el fin del hombre (*hedonismo*).

ANTÍSTENES (444-370), fundador de la escuela CÍNICA (de la que DIÓGENES de Sinope [+ 323] es representante típico), sigue a Gorgias en el negar —en contraste con los idealistas— la posibilidad de la ciencia, y por eso sólo da importancia al problema moral, pero para la solución

de éste, contra el hedonismo de los cirenaicos, retoma de Pródicos la exaltación de Hércules, modelo de energía, y de Hipias la reivindicación de la naturaleza contra las convenciones humanas. El ideal cínico, por lo tanto, está constituído por una vida capaz de bastarse a sí misma, ruda y libre de necesidades, que repudia todo artificio y *convención* social, para volver a la *naturaleza*. Pero en el concepto cínico de *naturaleza* se mezclan una tendencia regresiva, que quiere reducir a la rudimentariedad de la vida animal la del hombre, y una exigencia de elevada inspiración humanitaria de fraternidad universal, que anticipa conceptos estoicos y cristianos.

Frente a estas dos escuelas están los idealistas: la escuela MEGÁRICA de EUCLIDES (floreció en 399), conducida por el eleatismo a una forma de idealismo rígida e incapaz de otro desarrollo que no fuera la crítica de las concepciones adversarias, o sea la polémica sutil o *erística*, imitadora de Zenón de Elea y preparadora del escepticismo; y el mayor antagonista de todos los sistemas sensualistas y materialistas, PLATÓN, el más grande de los discípulos de Sócrates.

Platón: desde el problema del conocimiento al idealismo.

PLATÓN (428-347)[1], antes de entrar en relaciones con Sócrates había sido discípulo de CRÁTILO, secuaz y exagerador de Heráclito, a cuya afirmación: no podemos entrar dos

[1] Discípulo de Sócrates a los 20 años, consagra su memoria haciéndolo el interlocutor principal de casi todos sus diálogos. Muerto Sócrates (399), viaja durante varios años: a Egipto, a Cirene, a la Magna Grecia, entrando en contacto con la sabiduría egipcia y con la filosofía pitagórica y eleática, y en relaciones con Dionisio de Siracusa, con el cual más tarde se ilusionó de poder llevar

veces en el mismo río, porque nosotros cambiamos constantemente y las aguas también — substituía: ni aun una sola vez podemos entrar en él, tan rápido y continuo es el cambio. Y por ello negaba que las palabras, siempre iguales, sirviesen para expresar las cosas en su instabilidad; sino únicamente los ademanes, instantáneos, siempre diversos: y de esta manera venía a poner en evidencia que de los fenómenos siempre mudables y de las sensaciones que los aprehenden no puede nacer conocimiento estable y válido. Ahora bien, ésta era justamente la crítica dirigida por Sócrates contra Protágoras; pero Sócrates no se detenía como Crátilo en la conclusión negativa; y a la incapacidad de las sensaciones para darnos algo más que las opiniones mudables, carentes de un criterio de verdad, oponía la capacidad de los conceptos para darnos una ciencia firme y segura de las esencias universales.

Platón deduce de esta teoría del conocimiento su teoría del ser: aquello que corresponde a la

a la práctica sus ideales políticos. En el 387 funda en Atenas, cerca del gimnasio de Academos su escuela (*Academia*) y hasta la muerte, salvo dos infortunados viajes a Sicilia, se dedica enteramente a la enseñanza y a la composición de las obras, todas (fuera de la *Apología* y las *Cartas*) en forma de diálogos.

Se ha planteado un grave problema respecto a la autenticidad de las obras llegadas hasta nosotros, que en su mayor parte hoy se han reconocido como genuinas, y otro grave problema también acerca de su cronología, resuelto hoy con la distinción de 4 fases: 1) puramente socrática (*Apología* y 9 diálogos, entre ellos *Critón*, *Eutifrón*, *Protágoras*); 2) de desarrollo de la doctrina platónica (9 diálogos, entre ellos *Gorgias*, *Banquete*, *Fedón*, *República*); 3) de revisión crítica (los diálogos llamados *dialécticos*: *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, además del *Parménides* y *Crátilo*); 4) de nueva sistematización y creciente tendencia al pitagorismo (*Filebo*, *Timeo*, *Critias*, *Leyes*).

falaz opinión sensible es apariencia ilusoria (*fenómenos*), y verdadera realidad es lo que corresponde al conocimiento verdadero, o sea las esencias o tipos universales o *ideas*. He aquí el idealismo platónico, que convierte la antítesis entre los fenómenos y las sustancias (o sea entre datos de la sensibilidad y exigencias del intelecto) sobre la cual, desde Tales en adelante, giraba toda la metafísica griega, en dualismo o separación de dos mundos: las ideas constituyen el mundo eterno de la realidad, mundo de las *sustancias, separado* del mundo de las cosas; y nosotros debemos tratar de llegar hasta él, tal como trataba Sócrates por medio de la inducción y la definición, para lograr el verdadero conocimiento.

La reminiscencia.

Pero, ¿cómo es posible para nosotros esta investigación? No se busca lo que se sabe; pero lo que se ignora, ¿cómo se puede buscarlo y reconocerlo en el caso en que se encuentre? Platón responde con la teoría de la *reminiscencia*: el alma puede buscar y encontrar las ideas porque las ha contemplado en el mundo de la verdad eterna antes de entrar en el cuerpo, y en ella permanece, ofuscada por el cuerpo, pero indeleble, la huella de aquella contemplación originaria; el aprender es un recordar o recuperar aquello que permanecía oscurecido en el alma. Pero este mito de la contemplación de las ideas anterior al nacimiento quiere significar, esencialmente, que el alma, por su naturaleza divina inmortal, tiene una capacidad innata para extraer de su interioridad, mediante el esfuerzo y la actividad intelectuales, el conocimiento de las ideas eternas, y constituir así la ciencia del ser verdadero.

De esta manera, el método socrático de la

mayéutica se transforma en Platón en una teoría del conocimiento que implica en sí una teoría del ser: hay un mundo espiritual eterno (ideas y alma) por encima del mundo material. Son mundos opuestos; pero sin embargo son justamente las cosas sensibles las que despiertan en nosotros el recuerdo de las ideas, porque son como *sombras* de ellas, sombras más allá de las cuales no sabe ir quien permanece prisionero de la percepción sensible, encerrado en el cuerpo como en una oscura caverna, pero detrás de las cuales el filósofo ve la realidad y la luz del mundo ideal.

Las ideas y las cosas: imitación y participación.

Las ideas son los tipos eternos sobre cuyo modelo el creador (*demiurgo*) ha formado las cosas: tipos respecto a los cuales Platón nos deja en la incertidumbre sobre si debemos entenderlos como pensamientos de la mente divina o entes que existen fuera de ella, pero de los cuales declara que las cosas son *imitaciones*, como ya lo decían los pitagóricos de los números. Platón habla también de *participación* de las cosas en las ideas o de *presencia* de éstas en las cosas, pero advirtiendo el peligro de que esto pueda entenderse en el sentido casi material, como un intercambio y pasaje entre dos mundos separados, con un continuo dividirse en partes e introducirse temporal de las ideas en las cosas, que habría sido contrario a la unidad y permanencia de ellas en el mundo trascendente, explica después que la participación no es sino imitación, y la presencia no es sino semejanza.

El mundo ideal: composición, conexión orgánica, jerarquía.

Esta relación establece sin embargo un problema difícil: ¿debemos suponer un modelo eterno divino para cualquier clase de objetos o hechos? ¿Aun para aquellos viles, despreciables o negativos, como la silla, el esclavo, las cosas sucias, lo injusto? Platón permanece incierto: pero, aunque limitada por estas exclusiones, la multiplicidad de las ideas le plantea el problema de las conexiones y relaciones recíprocas, necesarias para constituir con ellas aquel sistema orgánico y armónico, que se refleja después en el interior de nuestro pensamiento en la conexión de nuestros conceptos.

Y él afirma, en contra de aquellos que concebían las ideas rígidas e inertes (como los megáricos y él mismo en una primera fase de su idealismo), su *comunión* o unión recíproca, reconociendo en ellas alma, vida y movimiento. No es que las ideas puedan comunicarse todas con todas: como ocurre con las letras del alfabeto, que algunas consonantes pueden unirse entre ellas y otras no, pero las vocales concurren entre todas para establecer el nexo de unión, así hay ideas incompatibles entre ellas (los opuestos), pero existen otras (ser, uno, todo) que tienen una especial función de enlace.

A la *dialéctica*, o ciencia de las ideas, le corresponde distinguir cuáles concuerdan entre ellas y cuáles se excluyen; cuáles unen y cuáles dividen: y ella debe mostrar también cuáles son las especies mayores y cuál la idea suprema entre todas. Las ideas más importantes, para Platón son cinco: ser, reposo y movimiento, idéntico y distinto. La suprema entre todas es la idea del Bien, sol del mundo ideal, que difunde sobre to-

das las otras su luz y su calor, dando ser y verdad a lo conocido y capacidad intelectiva al cognoscente.

Los números ideales.

En los últimos años, Platón, volviendo a sentir en medida creciente la influencia de los pitagóricos, identifica las ideas con los números. No los números matemáticos (que los pitagóricos consideraban esencia de las cosas), sino los números ideales, que trascienden también a los entes matemáticos, además de las cosas sensibles, y se limitan a la década, y difieren entre ellos cualitativamente y no cuantitativamente. Tal como para los pitagóricos el límite y lo ilimitado eran elementos de los números y de todas las cosas, así para Platón, son elementos lo Uno y la Diada (dualidad) : ésta contiene un doble ilimitado —de lo grande y de lo pequeño, o sea de lo más y de lo menos— y es como la materia de los números y de las cosas; aquél, en cambio, es la forma, y se identifica con el Bien. Por lo cual, las lecciones sobre el Bien, que Platón dictaba en su vejez, versaban sobre los números y sobre geometría, concluyendo que lo Uno es el Bien.

La creación del mundo: Dios y la materia.

Ahora bien, el Bien constituye la naturaleza misma de Dios, que es creador y ordenador del mundo, conformado por él a imitación de un modelo eterno, creado de acuerdo a medidas y proporciones de números y de armonías, y dotado de un alma universal, la cual lo invade y envuelve todo, principio de vida, de razón y de armonía, siendo ella misma creada por Dios según las reglas del número, y de modo tal que contenga en sí todas las relaciones armónicas.

Pero, entonces, ¿cómo corresponde a la per-

fección eterna del Creador y de los modelos ideales la defectuosidad y caducidad de las cosas? El bien no puede ser causa del mal: existe entonces una *concausa*, que se le opone y resiste, o sea la *materia*, fuente de todo defecto, mutabilidad y multiplicidad. La materia es lo contrario de las ideas, es no-ser, negatividad, falta de determinaciones y de formas, y por ello capacidad de recibirlas todas, de ser el *receptáculo*, como lo *vacío* o el *espacio*.

Y hacia la idea de la materia como espacio, Platón es conducido también por su acercamiento al pitagorismo, que atribuía particular relieve al aspecto aritmético y geométrico de las cosas. Valiéndose de la reciente creación de la estereometría, debida a Teeteto, Platón, en el *Timeo*, identifica los cuatro elementos (tierra, agua, aire, fuego) con cuatro sólidos geométricos regulares (cubo, icosaedro, octaedro, pirámide), que después él descompone en triángulos. Pero para que la materia sea además de receptáculo, también resistencia a las formas, introduce él también en ella el movimiento desordenado y la *Necesidad*, que se opone a la acción ordenadora de la Mente divina. Así la causa física (materia) resiste a la causa final (alma del mundo e ideas), y por eso las cosas no pueden ser sino copias imperfectas de las ideas, sombras de su esplendor.

Más próximas a la perfección se hallan las obras directas del creador, que son de estirpe divina, eterna, pero ya descendida de la esfera ideal a la de lo visible: o sea el cosmos entero y los astros rodantes en su esfera y cumpliendo en el gran año (100 siglos) el ciclo íntegro de su revolución. Sobre la tierra, que está en el centro del cosmos y contiene el elemento de la tangibili-

dad, son engendradas después las especies mortales y entre ellas, el hombre.

El hombre: el alma inmortal, sus partes y su destino.

Unión de cuerpo y de alma, el hombre tiene su verdadera esencia en ésta, que es de naturaleza idéntica a la de las ideas (simples, invisibles, inmutables) y las ha contemplado antes de entrar en el cuerpo (y por eso es capaz del conocimiento, que es reminiscencia). Principio de movimiento y de vida, y por ello incompatible con sus contrarios, el alma es inmortal; ni siquiera pueden destruirla las enfermedades que la aquejan a ella misma, es decir, el error y la culpa.

Pero, si es de naturaleza divina, ¿cómo puede ser capaz de pecado? Platón, no sin contradecir la afirmada simplicidad del alma, responde con la teoría de las tres facultades y partes de ella: existe el alma *racional* (alma cabeza), que debería dominar y gobernar con el *conocimiento* y la ciencia; pero también existe el alma *pasional* (alma pecho) que a veces, en lugar de someterse a la razón, se deja engañar por la *opinión*: y existe el alma *apetitiva* (alma vientre) que sufre la *sensación* y los deseos sensibles. La racional es el cochero de un carro con ruedas aladas, cuyos dos caballos, el blanco más generoso y dócil (alma pasional) y el negro más sórdido y rebelde (la apetitiva), intentan tomarle la mano: y en la rebelión y violencia de quien debería obedecer y servir está el manantial del error y del pecado. Y el alma que, alejada de la patria celeste, penetra en el cuerpo como en una cárcel o en una tumba, si no mantiene su pureza y constante aspiración a lo divino de donde proviene, no puede volver allá cuando el cuerpo muera, sino que está

constreñida a una *transmigración* a otro cuerpo de hombre o de animal, conforme a las costumbres que ha demostrado preferir.

El bien, el amor y la virtud.

Así, el destino del alma es retribución de los méritos o de las culpas del individuo, y los conceptos del bien y del mal vienen a determinarse (por sugestión del misticismo órfico) en base a la antítesis entre espíritu y cuerpo. El bien, divino, idéntico a lo bello y a lo verdadero, es la espiritualidad; y el alma, que se siente prisionera en el cuerpo, aspira a liberarse del mismo; no con el suicidio, que sería violencia y pecado, sino con la purificación y elevación continuas hacia la espiritualidad divina.

La aspiración a la espiritualidad pura es amor; pero hay toda una serie de grados del amor, porque el mundo sensible, siendo reflejo del esplendor de las ideas, es para nosotros vía y escala hacia la contemplación de los grados más altos de la belleza espiritual pura, y la ascensión es conquistada con el esfuerzo constante de la voluntad, que nos capacita para subir de grado en grado, y para lograr esa purificación de las pasiones que es la virtud. De esta manera, la virtud, para Platón (como ya para Sócrates), no solamente es conocimiento, sino que es conquista, a la que no basta la enseñanza ajena, sino que es necesario la fuerza de la propia voluntad.

Las cuatro virtudes cardinales.

Y la virtud es una y es múltiple al mismo tiempo, porque siendo tres las partes del alma, cada una tiene una virtud suya propia: la racional posee la *sabiduría,* la pasional tiene la fortaleza o *coraje,* la apetitiva posee la *temperancia;* pero ninguna de estas tres se realiza si no existe en el alma esa armonía por

la cual cada parte cumple la función que le corresponde, sin invadir el campo ajeno ni subvertir el orden de las relaciones necesarias de superioridad y de subordinación.

O sea, se tienen las tres virtudes, únicamente si se posee la cuarta, la *justicia*, que es la virtud por excelencia, y como armonía espiritual es también felicidad, mientras que el desorden y la subversión interior, que es la *injusticia*, es condición de turbación y de infelicidad. Sólo se hace injusticia a otros cuando ya se la posee en sí mismo, y por ello es mal menor recibirla que cometerla, y quien la ha cometido no debe huir sino buscar la pena, porque la expiación es purificación (*catarsis*) y liberación del mal interior.

La función ética del Estado.

Así, en la función punitiva, el Estado aparece investido de una tarea ética: pero en toda su acción Platón le confiere un fin constante de elevación moral. El estado debe procurar el mayor bien de los ciudadanos; pero no un bien material, de comodidades y de goces, estímulo a la avidez, intemperancia e injusticia, sino más bien y sobre todo, el bien espiritual.

Y por eso se debe mantener en el Estado ese mismo orden jerárquico que es necesario en el alma individual, a cuya semejanza también la sociedad se distingue en tres partes o clases, teniendo cada una una índole, función o norma ideal o virtud propia.

Las tres clases y las virtudes.

Son las tres clases de los regidores del Estado, de sus custodios o defensores, y de los adeptos a las necesidades materiales de la subsistencia: los *filósofos*, cuya virtud es la *sabiduría;* los *guerreros*, cuya virtud es

el *coraje*; los trabajadores manuales y los comerciantes, cuya virtud es la *temperancia*. Si cada una de estas clases cumple el cometido que le corresponde, y ninguna invade el campo de las otras, ni altera las relaciones de subordinación necesarias, la *justicia* reina, y las otras tres también tienen su realización con la virtud por excelencia.

Ahora bien, el mantenimiento de esta condición es la función esencial del Estado, de cuyo gobierno, Platón quiere, por eso, que se mantenga excluída la clase de los trabajadores y comerciantes, que, aplicados a un fin puramente instrumental, sólo pueden ser servidores y no gobernadores. Cada clase debe estar compuesta por espíritus que responden a su función: son tres estirpes, forjadas en tres temples diversos: del oro, de la plata y del bronce; pero es necesario que el Estado vigile para que no se verifique ninguna excepción, y cumpla por eso, por medio de la educación, una doble función: escogedora y plasmadora de almas.

La educación.

El plano de la educación, que Platón desarrolla en *La República,* no se preocupa de la clase que por naturaleza es súbdita, sino únicamente de las dos clases superiores. Él exige en ellas la eliminación de todo interés y vínculo particular (propiedad privada y familia) que puedan entrar en conflicto con las exigencias del bien común: bienes y personas (hombres, mujeres, hijos) pertenecen al Estado y son medios de la realización de su fin.

Crianza y educación son gobernadas por el Estado: la educación, común a los dos sexos, con la música y la gimnasia, debe formar individuos fuertes y valiosos, aptos para la función de de-

fensores del Estado, desterrando todo halago y molicie en la poesía o en otra arte. Con esta educación se hace la primera selección, a la que sigue, por medio de las matemáticas y de la filosofía, la segunda, que debe seleccionar los individuos dignos de dirigir el Estado.

La constitución ideal y las formas degenerativas.

Ésta es para Platón la constitución ideal, la *aristocracia* o gobierno de los mejores; pero la realidad nos presenta, según él, una serie de degradaciones tanto más graves, cuanto mayores son las violaciones del orden justo. El alma pasional, por la ambición, comienza a superar a la racional: al amor de la sabiduría lo substituye el deseo de los honores (*timarquía*); y de esta manera se abre la vía a la avidez de las riquezas, y se cae en la *oligarquía.* Pero, desencadenados los apetitos, se desenfrenan los de las multitudes, y la *democracia* turbulenta triunfa, y entonces el desarreglo de las pasiones convierte a la masa en fácil presa de los astutos que la utilizan como escabel para su poder: y he aquí a la *tiranía,* en la cual toda luz espiritual está apagada, y el Estado es siervo de los egoístas intereses del tirano.

Pero la tiranía, que es el extremo del desorden y de la degradación del Estado, representa igual condición en el alma del tirano, siempre presa de ansias y sospechas, que lo impulsan a injusticias cada vez mayores, fuentes de más graves agitaciones y temores. Así el tirano, colmo de la injusticia, es también colmo de la infelicidad; de manera que la identidad de virtud y felicidad tiene así su prueba negativa.

La escisión entre el ideal y lo real y la dificultad interior del platonismo.

Pero Platón es conducido a diseñar de esta manera el desenvolvimiento de la realidad política como irrefrenable caída progresiva hacia el mal, por la escisión establecida entre lo ideal y lo real: el mundo de las ideas, separado de este mundo nuestro, no puede ejercer su acción en él, y en tal escisión y oposición, todos los problemas del conocimiento y de la vida humana encuentran impedimento para una solución satisfactoria. Por eso la necesidad de superar una escisión tan grave constituye el trabajo íntimo del pensamiento platónico.

Por eso, en la política, Platón pasa más tarde (en las *Leyes*) a una visión más realista, aproximando su ideal a la realidad, a la que hace notables concesiones, con el reconocimiento de la familia y de la propiedad privada y con la substitución del absolutismo de los sabios por el dominio de la ley. Pero, ya en el terreno metafísico, la necesidad de superar la escisión entre el mundo ideal y el sensible lo había inducido a recurrir a la intervención de Dios y del alma del mundo, creada para plasmar y gobernar las cosas sobre el modelo de las ideas, o sea para hacer de mediadora entre los dos mundos separados, confiriendo a las ideas la función de ejemplares o sea de causas finales de las cosas.

Sólo que, por más que se intentase explicar las cosas como imitación de las ideas, sin embargo, tal imitación no era sino una degradación o caída hacia la imperfección y el mal. Por ello el idealismo platónico oscilaba entre una separación de los dos mundos, que dejaba inexplicado el mundo real, y una tentativa de conjunción que sin em-

bargo le daba una explicación, pero pesimista, como de caída del bien hacia el mal. Dada la posición inicial, de la separación y antítesis de los dos mundos, no quedaba otro camino de salida. Para evitar las consecuencias era necesario rechazar la premisa: y he ahí la vía que emprende ARISTÓTELES, al separarse de la doctrina de su maestro.

IV. ARISTÓTELES Y EL SISTEMA DEL DESARROLLO

La separación de Platón y la crítica a la teoría de las ideas.

La separación de ARISTÓTELES (384-322 [1]) de Platón, es subsiguiente a una fase de plena adhesión y de fervor místico (*Eudemo, Protréptico*), y se cumple gradualmente, desde el diálogo

[1] Nacido en Estagira, hijo del médico del rey de Macedonia; a los 18 años discípulo de Platón en Atenas; en 343, llamado a la corte macedónica como maestro de Alejandro Magno; en 335 funda en Atenas su escuela en las calles arboladas (*perípatoi*) cerca del templo de Apolo Liceo (*escuela peripatética* o *Liceo*); y se dedica enteramente a ella hasta que, muerto Alejandro Magno (323), el partido antimacedónico, con una acusación de impiedad, lo obliga a retirarse a Calcidia, en donde muere (322). De sus obras las juveniles, publicadas por él y muy celebradas por los antiguos, se han perdido, no quedando sino fragmentos en las citas o paráfrasis de otros escritores; las que han llegado hasta nosotros, reservadas ya al uso de la escuela, son clasificables en 5 grupos: 1) libros de lógica (*Organon*); 2) *Retórica* y *Poética;* 3) libros de ciencias naturales (física, biología, psicología); 4) de filosofía primera (llamados de *Metafísica*, por su colocación después de los de física); 5) de moral y de política. Casi todos son trabajos o apuntes destinados a la escuela, carentes de la necesaria elaboración literaria para la publicación.

Sobre la filosofía en adelante, en la evolución progresiva del pensamiento aristotélico. Dicho alejamiento consiste en substituir a la separación entre las ideas y las cosas la exigencia de su unidad, pasando del concepto pesimista de decadencia al concepto optimista de desarrollo: con ello la filosofía, que para Platón era mística preparación para la muerte, en Aristóteles se convierte en comprensión de la vida universal. Pero semejante separación de su maestro era también retorno al problema de Sócrates, que en Platón estaba alterado: porque Sócrates, en las esencias (universales) buscaba la razón de las cosas y de los hechos, y por eso debía suponerlas en el interior y no fuera de éstas.

Ahora bien, Aristóteles refirma que el problema de la ciencia es justamente el siguiente: explicar los fenómenos y la realidad natural; y la tarea de la filosofía, por encima de las investigaciones particulares de las ciencias particulares, es la de indagar los principios y las causas de los seres en cuanto seres. Pero ninguna ayuda le puede prestar para esto el sistema de las ideas platónicas, las cuales, colocadas inmóviles fuera de las cosas, no alcanzan a explicar ni el ser ni, mucho menos, el móvil devenir de éstas: ellas son, pues, un vano y absurdo duplicado de las cosas, inútil a las cosas mismas y a nuestro conocimiento.

La realidad o substancia.

La explicación tiene que ser buscada en el interior de las cosas mismas y no fuera de ellas: ahora bien, Platón coloca las *sustancias* (ideas o *formas*) fuera de las cosas, y en el interior de ellas coloca la negatividad que se resiste y se rebela (*materia*): ¿cómo se explica entonces el ser y el devenir de las cosas?

Es necesario otro concepto de la sustancia, de la forma, de la materia y de su relación.

Sustancia es el ser por excelencia, que existe y puede ser pensado en sí y por sí, sujeto de todas las cualidades que sólo pueden ser inherentes a él y sus atributos; es la realidad concreta, que se nos presenta como plenitud y viva síntesis de todas las determinaciones[1]: en suma, es el *individuo.*

Las 4 causas: materia y forma y su unidad.

Analicemos la existencia de un individuo, natural o artificial (hombre, estatua): él nace porque existe quien lo procrea (padre, escultor), y se constituye de una *materia* (orgánica, broncínea) y recibe una *forma* (humana o de otra figura), que es justamente el *fin* al cual tiende su desarrollo natural o su producción artificial. Las condiciones o *causas* de su existencia son, pues, cuatro: la *causa eficiente* o *motora,* la *material,* la *formal* y la *final.* Estas dos últimas (como se ha indicado) se pueden identificar; pero en la generación natural, derivando del padre el tipo del hijo, también la causa eficiente es, en cierto modo, causa formal.

Y por eso las condiciones constitutivas del individuo natural son esencialmente dos: la *materia* y la *forma.* La sustancia, dice Aristóteles, desde un cierto respecto, es materia; desde otro, es forma; pero en su plenitud concreta es la resultante de ambas, su unidad (*sínolo*), la sola que existe en sí misma y que tiene nacimiento y muerte.

[1] Las determinaciones esenciales de la realidad son enumeradas por Aristóteles en el catálogo de las diez *categorías*: sustancia, cantidad, calidad, relación, dónde, cuándo, situación, hábito, actividad, pasividad.

Potencia y acto: el desarrollo.

Pero semejante unidad de materia y de forma, únicamente es posible en cuanto ellas no están, como para Platón, separadas de sitio y no son incompatibles por naturaleza. Materia significa, sí, falta de determinaciones o formas, pero también *potencia* de ellas; y por ello también, aspiración y esfuerzo hacia el *acto* o forma en el cual se realiza tal potencia.

De esta manera, la unión de materia y forma es pasaje de la potencia al acto, o sea *desarrollo*: que es un concepto contrario al platónico de degradación de las ideas a las cosas, y deriva del hecho que para Aristóteles la forma no es extrínseca, sino inmanente a la cosa, y justamente a la misma materia. Y por eso la materia, en vez de ser, como para Platón, resistencia a las formas, resulta más bien espontaneidad de realización de ellas (*entelequia*).

La resistencia, la materia primera y la forma pura.

Pero este importante concepto —que retoma, con profundidad mucho mayor, el concepto presocrático de la materia madre de todas las cosas— no siempre es firme en Aristóteles. Nace en él del considerar como tipo de toda la realidad natural al organismo viviente, en el cual el germen (materia) precisamente es fuerza de realización del tipo (forma) que él contiene en potencia; pero en cambio, cuando Aristóteles mira a las producciones artificiales (ejemplo, estatua) o al problema del origen de las diferencias entre los individuos dentro de una misma especie [1], re-

[1] El problema del *individuo* es muy grave en Aristóteles. El individuo (ya se ha visto) es para él la *sustancia*, o sea el ser por excelencia, que como tal debería

surge en él el concepto platónico de la materia como resistencia.

Y él vuelve a Platón y a su dualismo, también cuando en los dos opuestos polos del proceso universal del desarrollo coloca de una parte una originaria *materia primera*, absoluta *privación* de cualquier forma, y de la otra una absoluta *forma pura* o *Acto puro*, en el que no hay más ninguna traza de materia o de potencia, y que por ello permanece absolutamente fuera del mundo de las cosas y del devenir: Dios.

Dios motor inmóvil, pensamiento del pensamiento.

A este concepto de Dios, Aristóteles llega partiendo del problema del devenir y de sus causas. Toda la realidad natural es desarrollo, cambio, movimiento; pero todo movimiento supone una causa motora que lo engendre. Pero un motor puede imprimir el movimiento a otro cuerpo sólo en cuanto él mismo se halle en movimiento; de ahí que su movimiento requiera a su vez una causa motora, por la cual la misma exigencia se

ser el verdadero objeto de la ciencia. En cambio, para Aristóteles, el saber es únicamente saber de lo universal y de lo necesario, y no se da ciencia de lo particular y de lo contingente; por eso resulta inteligible sólo la esencia y no el individuo como tal.

Este contraste entre el concepto de la *sustancia* y el de lo inteligible (que Aristóteles llama también *sustancia segunda*) nace de la preocupación de la inasibilidad e imprevisibilidad de lo contingente: ahora bien, la contingencia se verifica justamente en los objetos y casos particulares en contraste con la necesidad que caracteriza a la esencia (forma). Por eso Aristóteles es conducido a atribuir el origen de la contingencia a la materia, y a hacer de ésta la causa de la diferenciación de cada individuo respecto a todos los otros (*principio de individuación*): porque la falta de determinación es potencia de las determinaciones opuestas, y por ello también es resistencia a la forma, por ser posibilidad de su contrario.

renueva, y así sucesivamente hasta el infinito: por eso en la serie de las causas motoras no se encuentra nunca una causa primera en la cual sea posible detenerse; y la explicación, llevada al infinito, llega entonces a faltar. Es menester, pues, considerar el movimiento desde otro aspecto, el del fin hacia el cual tiende: todo el devenir tiene su explicación verdadera en la causa final, o sea en la tendencia al desarrollo, a la realización de una forma y perfección superior. Y aquí se encuentra un límite: último término para nuestro pensamiento, pero *causa primera* en sí misma; es decir, la perfección suprema absoluta, esto es la *forma pura* o *Acto puro*, en la cual no hay más materia ni potencia, y por ello falta cualquier posibilidad del devenir y del movimiento. Aquí está Dios, *motor inmóvil*, que mueve el mundo en cuanto es causa final de él; pero él no puede tener un fin al cual tender, porque es realización perfecta y acabada.

Pero para estar substraído al movimiento, no basta que él no sea causa motora; es necesario que sea absolutamente ajeno al mundo, y hasta lo ignore, porque conocer el mundo y su movimiento, sería movimiento del pensamiento de Dios. Por ello Dios es, sí, como perfección suprema, pensamiento puro, pero no pensamiento de otro, sino sólo de sí mismo: identidad de pensante y pensado, *pensamiento del pensamiento*, o sea inmutable, imperturbable y bienaventurada contemplación de sí mismo.

¿Trascendencia o inmanencia del fin?

En él se unifican como en un centro focal todas las formas que están difundidas en el mundo en innumerable multiplicidad de rayos de luz; pero el centro focal no es manantial, sino sola-

mente término de convergencia de todos estos rayos de luz, o sea de todo el movimiento del universo, de todo el desarrollo de las formas, el cual es aspiración y esfuerzo hacia la perfección divina.

Así que Dios no es causa final del mundo en cuanto está en sí y por sí, sino sólo en cuanto el mundo, ignorado por él, lo conoce, lo ama y tiende hacia él: o sea el movimiento y el desarrollo del mundo no nacen de la externa impasible divinidad, sino de una exigencia interna y virtud propia inmanente al mundo, a su alma. El Dios convertido en absolutamente trascendente, termina así por transformarse en superfluo, como ya las ideas platónicas, según la crítica de Aristóteles[1]; y el problema de la trascendencia o de la inmanencia divina se convierte en una de las mayores dificultades para los intérpretes de Aristóteles desde la Antigüedad hasta el Renacimiento.

La finalidad en la naturaleza.

De cualquier modo la concepción aristotélica de la naturaleza está enteramente dominada por el principio de la finalidad, para la cual todo ser tiene un tipo o modelo, cada hecho una ley y todo el cosmos su orden: y el único contraste y límite está en la resistencia de la materia, cuyo concepto Aristóteles retoma de Platón, para explicar el verificarse de la contingencia y de las desviaciones respecto al orden de los fines y de las formas normales, pero sin aclarar cómo puede conciliarse eso con su

[1] Igual que las ideas platónicas, él no es sino una proyección en la realidad objetiva de la exigencia lógica, afirmada por Aristóteles, que el fin está presupuesto por el desarrollo, o sea que conceptualmente el acto precede a la potencia.

concepto propio de la materia como potencia, que por sí misma tiende a la realización del fin. Para este último concepto el finalismo es mucho más intrínseco a la concepción aristotélica que a la platónica de la naturaleza.

El movimiento y la doble escala ascendente y descendente.

La naturaleza es reino del movimiento [1]; pero todo el movimiento tiene una causa final, el motor inmóvil, a cuya perfección aspira el mundo. Sólo que, dada la trascendencia de la causa final, en la física de Aristóteles resurge el dualismo entre el concepto platónico de la decadencia y el otro enteramente suyo del desarrollo.

Existe en el universo una dobla escala de movimientos: descendente de la perfección celeste a la imperfección terrena (alejamiento de Dios), y ascendente, en cambio, en los seres vivientes de la tierra, desde el grado inferior al más alto del desarrollo orgánico (vuelta hacia el ser divino). La escala descendente es de movimientos comunicados, y su descenso proviene de la materia considerada como resistencia, que crece con

[1] En el concepto de movimiento, Aristóteles comprende todo cambio y devenir: crecimiento y disminución o movimiento de *cantidad*; variación o movimiento de *calidad*; traslación o movimiento *espacial*. Las dos primeras formas implican la tercera y se reducen a ella.

El *espacio*, condición del movimiento, no es ni materia ni forma, sino el continente de las cosas, el límite interno inmóvil del cuerpo continente. Por eso no hay espacio vacío ni infinito: el espacio coincide con el universo que, siendo todo aquello que existe, no puede tener un continente fuera de él. La *infinitud* está en el espacio, sólo por su divisibilidad; infinitud en potencia, no en acto.

Y también infinitud en potencia es la del *tiempo*, medida o "*número* del movimiento según el antes y el después", infinito en potencia, en cuanto que de un número siempre se puede pensar otro mayor.

el crecer de la masa material que debe atravesar el impulso motor; la escala ascendente es de movimientos intrínsecos a los seres, y su ascensión proviene de la materia en tanto potencia, que se despliega progresivamente en realización cada vez más rica.

El descenso del mundo celeste al sublunar.

En el universo, que Aristóteles concibe limitado, en la forma perfecta de la esfera, teniendo en la periferia el cielo de las estrellas fijas y en el centro la tierra, el movimiento se inicia con la rotación del cielo de las estrellas fijas, el cual, en contacto con el primer Motor, aspirando a su perfección, imita como puede su eterna inmutabilidad con el movimiento más perfecto, eternamente igual, el circular. Este cielo comunica ese movimiento a las esferas celestes que están debajo, en las cuales rotan los astros, desviándose cada vez más del círculo perfecto cuanto más se alejan del primer Motor, hasta que en la región sublunar la acción del cielo superior se agota, y en lugar del movimiento circular eterno tenemos el movimiento rectilíneo, cerrado entre un principio y un fin.

Es el movimiento de los tradicionales cuatro elementos (mientras que el circular pertenece a una *quinta esencia*: el éter celeste) los cuales se distinguen en ligeros y pesados según que tiendan hacia arriba (periferia) o hacia abajo (centro) como a su *lugar natural*. Con este movimiento, que tiene un principio y un término, se entra en el reino del nacimiento y de la muerte: distancia máxima del primer Motor, último grado de la escala descendente.

La escala ascendente de la vida y del alma.

Pero frente a ésta, sobre la tierra misma se nos presenta la escala ascendente del desarrollo desde los seres inanimados a los vivientes, de las plantas a los animales, de los animales al hombre. En los vivientes no se tiene ya el simple movimiento rectilíneo, sino un movimiento más complejo de las partes dominadas en su desarrollo y en su acción por el fin o tipo propio de todo el organismo (del cual las partes son justamente *órganos*, es decir, instrumentos). Este movimiento es la vida, cuyo principio es el *alma*, que es, justamente, realización de la potencia intrínseca al cuerpo orgánico, y por eso, puede definirse: "el acto primero de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia".

De esta manera, cuerpo y alma no constituyen (como en Platón) una oposición de sustancias contrarias, sino unidad de potencia y acto, materia y forma. Pero la vida y el alma se presentan en distintos grados de desarrollo: en el primer grado está la facultad o *alma vegetativa* (nutrición y reproducción), que ya se encuentra en las plantas; en el segundo, la facultad o *alma sensitiva*, que en los animales se agrega a la precedente, con la facultad apetitiva conexa y en algunos también con la locomotriz; en el tercer y más alto grado, la facultad o *alma intelectiva*, que sólo en el hombre se agrega a las otras dos. Son tres almas, no en el mismo sentido en que Platón distinguía las suyas (como tres partes que tenían tres asientos distintos), sino en el sentido de tres grados de un desarrollo continuado o pasaje progresivo a un acto superior, que contiene en él al inferior, el cual era respecto a él potencia todavía no explicada.

La actividad de cada grado revela siempre aspiración hacia un fin de perfección. En el grado vegetativo el alma explica su aspiración a lo eterno por medio de la generación (inmortalidad de la especie). En el sensitivo hay una tendencia a las formas y a su unidad: el alma recibe las impresiones de las cosas, pero aprehende las formas de ellas y no la materia (como la cera que recibe el dibujo del sello y no el metal), y con el *sentido común* coordina las impresiones que los 5 sentidos particulares reciben de un objeto, y distingue el objeto sentido del sujeto que siente, y después extrae de las imágenes particulares la imagen general, preparación y materia del grado superior intelectivo. En este último, en fin, cuya actividad se refiere a los inteligibles (conceptos universales) y a su unificación cognoscitiva en las formas lógicas [1], el alma, llegando a la intuición de las formas puras, asciende a la esfera de lo divino.

El intelecto agente.

Pero semejante ascenso no es más para Aristóteles desarrollo natural; el intelecto que se desarrolla naturalmente es sólo *potencia* de la intuición de las ideas, como la vista es potencia de la visión de los colores, pero para poner a la potencia en acto es necesario una intervención desde el exterior: que para la visión de los colores es la luz, la cual posee en sí los colores en acto; para la intelección es el

[1] Estas formas lógicas: concepto, juicio, razonamiento (y especialmente silogismo), definición, división, demostración y sus principios —Aristóteles es el primero que las ha estudiado en forma sistemática en los libros recogidos después bajo el nombre de *Organon*, creando esa *lógica formal*, cuyas líneas son todavía las trazadas por él.

intelecto agente, divino, que posee en sí los inteligibles en acto.

¿Es acaso Dios? Parecería, porque al contrario del *intelecto posible* (o *pasivo*) natural, individual, mortal, este intelecto activo proviene desde afuera respecto a la naturaleza, es inmortal, no es de pertenencia del individuo y contiene los inteligibles en acto como la luz contiene los colores, es decir, en perfecta unidad. Pero Aristóteles no aclara esto y deja a los intérpretes planteado el problema; y por otra parte, este intelecto agente desciende al mundo, a las almas individuales y realiza funciones de causa eficiente: todos caracteres contrarios a los del Dios aristotélico. De cualquier modo, en el grado más alto de la escala ascendente, el concepto platónico del descenso se sobrepone una vez más al aristotélico del desarrollo.

La actividad práctica y el fin del hombre.

Pero en el alma, además de la actividad cognoscitiva existe también la práctica: a la sensibilidad (placer y dolor) corresponde en todos los animales el *apetito*, a la razón (solamente en el hombre), el *intelecto práctico,* que domina los impulsos inmediatos y delibera. Por él las acciones del hombre son voluntarias y el hombre es responsable de ellas; y, por la función creadora que poseen las acciones con respecto a los hábitos, es responsable también de los hábitos, y por eso tiene en su poder la virtud y el vicio.

En su obrar el hombre tiende a un fin (sumo bien) que es la felicidad, y ésta, para él, como para todo ser, está en el pleno desarrollo de la naturaleza propia y en el ejercicio de la actividad propia de la misma.

El placer no es de por sí el sumo bien, sino

sólo un acabamiento que perfecciona la actividad, como la flor de la belleza que complementa la juventud. Por eso la felicidad del hombre se halla en la realización de su potencia característica más alta, que es la intelectual, con la cual él se eleva hasta el reino de lo divino y, en la medida en que le es posible, se hace inmortal.

Las virtudes.

Por ello las virtudes más altas son las del intelecto (*dianoéticas* o contemplativas: *prudencia* y *sabiduría*); pero el dominio de la razón en la vida práctica da lugar a las virtudes *éticas*. Cada virtud no se halla en actos aislados, sino en la orientación constante de las acciones: o sea es *hábito de elección*, que según la exigencia racional, evita tanto el exceso como el defecto, y permanece *en el justo medio* entre los extremos opuestos. Así la *fortaleza* es término medio entre temor y confianza, la *temperancia* entre abstinencia y abuso de placeres, la *liberalidad* entre avaricia y prodigalidad; y virtud por excelencia es la *justicia*, hábito de proporción, la cual puede ser *aritmética* (justicia *conmutativa*) que realiza la igualdad en los intercambios, o *geométrica* (*justicia distributiva*) que proporciona la recompensa al mérito.

La sociedad civil y el fin del Estado.

Virtud por excelencia es la justicia, también porque el hombre es por naturaleza *animal civil* (*político*) o sea que solamente en la sociedad civil o Estado (*polis*) puede realizar en su plenitud la esencia humana.

La familia es núcleo del Estado, y lo precede cronológicamente, pero en el orden lógico se halla primero el Estado, tal como el organismo es anterior a los miembros, y el fin está antes que

los medios. El Estado tiene un fin ético, pero intrínseco a la vida humana y no trascendente como en Platón, y es la justicia y virtud (que también es felicidad) de los ciudadanos que lo constituyen.

Constitución del Estado.

Ciudadano es aquel que es partícipe del Estado, y desde este respecto, los ciudadanos son iguales entre ellos; pero Aristóteles quiere la igualdad entre los iguales y no entre los desiguales; y por ello, considerando necesaria a la posesión de las virtudes políticas la posibilidad de ejercicio de la actividad intelectual desinteresada, excluye (como Platón) de la participación del Estado, a los artesanos, agricultores y comerciantes, que, dominados por su trabajo mercenario, no son libres. Y tanto más excluye a los esclavos, cuya condición servil le parece establecida por su misma naturaleza de animales de fatiga, no por la violencia de los demás.

Formas normales y degenerativas: la función educativa.

Aristóteles no tiene un ideal absoluto para la constitución, como lo tenía Platón: de acuerdo al carácter del pueblo y a las condiciones históricas, puede ser más adecuado el gobierno de uno o de pocos o de todos (*reino, aristocracia, república*) con tal que sea ejercido en el interés público y no en el de los gobernantes, como en las formas degenerativas (*tiranía, oligarquía, democracia*) [1]. Sin embargo la preferencia de Aristóteles está por el gobierno

[1] Aristóteles llama *democracia* aquello que se acostumbra a llamar *demagogia*; pero a veces, él mismo emplea el nombre de *democracia* en el buen sentido, como sinónimo de *república* (*politeia*).

de todos, porque el pueblo le parece más justo y honesto que los individuos, y la libertad mejor asegurada por el alternarse de los ciudadanos en las condiciones de gobernante y gobernado. Él esboza también una distinción de los tres poderes (legislativo, ejecutivo y judicial); pero entre las funciones del legislador, establece en primera línea la educación pública, porque la perfección y felicidad del Estado no es la obra de la fortuna, sino más bien de la sabiduría y virtud de los ciudadanos.

Persistencia del dualismo platónico y necesidad de superarlo.

De esta manera, el concepto platónico del deber ético y educativo del Estado es retomado en la política de Aristóteles, como también la preeminencia de la virtud contemplativa en la moral, pero siempre en sentido más realista, porque en Aristóteles el fin supremo no puede, como en Platón, ser transferido a otra vida, faltando la inmortalidad personal del alma individual.

El dualismo platónico se mantiene en una serie de oposiciones: entre la naturaleza y el Dios trascendente en la metafísica; entre mundo sublunar y mundo celeste en la física; entre el alma natural y el intelecto agente en la psicología. Pero las dificultades que crea semejante dualismo, hacen sentir a los discípulos de Aristóteles y a los otros filósofos, cada vez más vivamente la necesidad de superarlo. Y tres caminos aparecen al pensamiento posterior griego, derivados también respectivamente, de la sugestión de concepciones de Demócrito, de Heráclito y del mismo Platón: el camino del naturalismo mecanicista, que excluye del mundo toda finalidad y acción divina; la vía del panteísmo, que hace a ambas inmanen-

tes al mundo, identificándolas con él; la vía del emanatismo, que del Dios supremo hace descender y luego volver a él, progresivamente, todos los grados inferiores de la realidad a excepción de la materia (no-ser y mal), con la cual resurge el dualismo no eliminado aún.

A la primera vía se vuelven con cierta oscilación algunos discípulos de Aristóteles (especialmente ESTRATÓN) y más decididamente los EPICÚREOS; a la segunda, bosquejada en parte por el sucesor de él, TEOFRASTO, se vuelven en pleno los ESTOICOS; a la tercera, mucho más tarde, los NEOPLATÓNICOS. Contra estas tres concepciones está el concepto de la creación de la nada — afirmado por el pensamiento HEBREO-CRISTIANO que reduce toda existencia, sin excepción, a una creación de Dios.

Pero ciertamente, en determinar las distintas corrientes de pensamiento arriba indicadas, coopera, además del problema ya señalado, todo un múltiple complejo de motivos históricos y espirituales.

V. EL PROBLEMA ÉTICO EN LAS ESCUELAS POST-ARISTOTÉLICAS.

1. *De la edad griega a la helenística*

La exigencia del bien en los Socráticos.

Del predominio que el problema ético tenía en Sócrates, todas las escuelas derivadas de él extraen un carácter común: la convergencia de toda su especulación hacia un fin supremo: el Bien. En Platón y en Aristóteles, el concepto del bien tiene naturaleza y valor me-

tafísico. Es la cima de la pirámide de las ideas en Platón; y así, colocado el fin fuera del mundo corpóreo y más allá de la vida terrena, toda la filosofía se convierte en una continua meditación de la muerte. En Aristóteles, el fin universal (perfección absoluta del *acto puro*) trasciende la naturaleza, que aspira toda entera a él; pero como el hombre alcanza su contemplación por medio del intelecto agente, no se tiene, como en Platón, un reenvío del sumo bien más allá de la vida presente, sino su realización en ésta, en la actividad especulativa y la virtud *dianoética*. Sin embargo, no obstante esta diferencia, tanto en Platón como en Aristóteles, el bien es el fin supremo de la vida humana y de la educación y de la acción del Estado, precisamente porque es la cima de todo el sistema de la realidad universal.

Pero la exigencia, que en los dos sistemas más importantes vale también para el hombre en tanto vale para toda la realidad universal, se restringía en las teorías de los socráticos menores a una preocupación exclusiva del bien humano, el cual para los cirenaicos es el placer, para los cínicos es la *naturaleza*, que es capacidad de bastarse a sí mismos (*autarquía*) y por ello libertad. Entre los socráticos mayores y menores existe, pues, diferencia de amplitud en la visión del problema y en el diseño del sistema; pero la exigencia socrática del bien es carácter común a todos.

Los post-aristotélicos: concepto individualista del fin.

Ahora, esta exigencia se refirma predominante en las nuevas escuelas que surgen después de Aristóteles; pero tiende, como ya en los socráticos menores, a delinearse como problema del bien humano, que domina y subor-

dina a él a todos los otros. No es que sean abandonados los grandes problemas que con Platón y Aristóteles habían entrado a constituir las líneas de desarrollo de la filosofía; sino que ya no se atribuye más a ellos un valor propio intrínseco, sino subordinado al problema del sumo bien humano: ellos importan en cuanto que su posición y solución pueden contribuir a dar al hombre la felicidad a la cual él aspira.

Y esta felicidad se reduce para las nuevas escuelas filosóficas a la serenidad libre de turbaciones: un fin no necesariamente egoísta (como veremos), sino esencialmente individual, porque el Estado (*polis*) en el cual Platón y Aristóteles veían realizarse en su plenitud la naturaleza y el fin del hombre, se ha disgregado en Grecia con la pérdida de la independencia y la reducción a provincia macedónica antes, y a romana después. El individuo ya no es más célula activa de un organismo político; por eso sólo puede recogerse en sí mismo y en el pequeño círculo de sus amigos, o expandirse en la totalidad de la humanidad y del cosmos; pero también en este segundo caso, no pudiendo proponerse, como ya el ciudadano en la *polis*, una acción eficiente en la vastedad del todo al que pertenece, no le queda, para cooperar en la perfección de todo ello, sino preocuparse de la propia perfección y de la de sus amigos.

Caracteres de la edad helenística.

Así es verdad que en la edad helenística "Graecia capta ferum victorem cepit", difundiendo la cultura de Atenas en el mundo antiguo, con los nuevos y más florecientes centros de Pérgamo, Antioquía, Rodas, Alejandría, etc.; pero en semejante difusión, la cultura helenística sufre la repercusión de las

condiciones nuevas y recibe caracteres algo distintos a los del período griego. Por una parte, ella está caracterizada por el desarrollo y separación de las ciencias particulares (matemáticas, astronómicas, geográficas, naturales, médicas, históricas, filológicas) por el poderoso impulso que Aristóteles y su escuela han dado a su sistematización; por la otra, por el concepto de la filosofía como búsqueda de la *sabiduría* o regla de vida, capaz de dar al individuo el logro de su felicidad (sumo bien). Y así, de esta manera, la obtención de la serenidad del espíritu se convierte en el ideal del *sabio*, al cual interesan, sí, los problemas del ser y del conocer, mucho más que a los cínicos o a los cirenaicos, pero (y aquí se halla la diferencia de Platón y de Aristóteles) no como fines en sí, sino más bien como medios: o sea en la medida en que su solución coopere en la solución del problema del bien humano.

Soluciones del problema de la verdad y derivación de las doctrinas anteriores.

De ahí que no solamente hay lugar para las soluciones positivas y dogmáticas de las escuelas EPICÚREA y ESTOICA, que sobre un criterio suyo de verdad, fundan una certeza propia suya, sino que también hay lugar para la solución negativa de los ESCÉPTICOS, que, excluyendo la posibilidad de cualquier criterio de certeza, concluyen en la tranquila renuncia a toda afirmación dogmática, y en fin, también para la solución probabilista de los ECLÉCTICOS, convencidos de la unilateralidad de todas las escuelas y de la imposibilidad de un criterio inopugnable de verdad, pero necesitados de refugiarse, como en un tranquilo puerto, en la confianza que puede darnos el sentido común y el

consenso universal. Pero de este modo, el eclecticismo, sin tener conciencia de ello, se inclina hacia una dirección muy distinta a la de las otras tres corrientes, las cuales afirmaban, en contra de la teoría platónica de la reminiscencia, el origen de todas nuestras ideas en la experiencia sensible: el eclecticismo encuentra en el sentido común una fuente de saber, que no solamente no es empírica, y es más bien innata, sino que además, a diferencia de las ideas innatas de Platón, tiene más bien el carácter de la creencia que el del conocimiento. En esto señala el eclecticismo el pasaje al período religioso, el cual, recurriendo a la revelación, pedirá su certeza a la fe más que al conocimiento.

Cada una de estas cuatro escuelas se enlaza a sistemas y corrientes precedentes del pensamiento griego: la EPICÚREA se enlaza al atomismo de Demócrito y a la ética del mismo tal vez más aún que a la de los cirenaicos; la ESTOICA al dinamismo de Heráclito y a la ética de los cínicos; la ESCÉPTICA a la crítica del conocimiento iniciada por los sofistas y a la sutil polémica (*erística*) desarrollada por los megáricos sobre el modelo de Zenón de Elea. En el ECLECTICISMO, expresión de una tendencia conciliadora, confluyen las distintas escuelas (platónica, aristotélica, estoica, hallándose excluída únicamente la epicúrea) bajo la influencia de la crítica escéptica.

2. *El Epicureísmo* [1].

Función liberadora y partes de la filosofía.

Para EPICURO (341-270 a. C.) la filosofía tiene una misión de liberación del espíritu humano de las turbaciones que lo

[1] EPICURO funda su escuela en Atenas, en el 306. Floreciente por el número de secuaces y por su adhesión

agitan. "Debes servir a la filosofía sólo para alcanzar la verdadera libertad", o sea aquella serenidad en la cual el espíritu tiene conciencia de que el dominio sobre sí le pertenece todo a él [2]. Cuatro errores, sobre todo, lo impiden, en contra de los cuales la filosofía ofrece el *cuadrifármaco*, y todos son sujeción de la vida interior a males y bienes que nos dominan mientras creemos en la realidad de sus causas, y en cambio resultan inexistentes o dominables por nosotros en cuanto reconocemos que tienen su origen de nuestras falsas opiniones: temor de los dioses, miedo a la muerte, ansia de placeres, pesar por los dolores.

De manera que la conquista de la autonomía espiritual, que es el fin de la filosofía, reclama que sean disipadas las falsas opiniones, y que para ello sea conquistado un conocimiento verdadero y seguro de la realidad universal y de nuestra posición en ella. Es decir, es necesario una ciencia adecuada de la naturaleza, que aleje el temor de lo sobrenatural, cuya sombra entristece nuestra vida, y nos muestre las verdaderas condiciones de ésta; pero para confiarnos a semejante ciencia, nos es menester demostrar su validez. Y de esta manera, aparece como premisa necesaria de la *ética*, la *física*, y de ésta la teoría del conocimiento (*canónica*): la primera

a las teorías del maestro, la escuela se mantiene viva durante más de seis siglos, difundiéndose su propagación en Roma y en Oriente. Sólo nos quedan pocas cartas y fragmentos de las trescientas obras de Epicuro, además de la obra *Sobre la naturaleza*, contenida en los *papiros* de Herculano, pero hasta ahora descifrada y publicada sólo en pequeña parte. Pero poseemos una magnífica exposición de las teorías naturales, en el poema *De rerum natura*, de T. LUCRECIO CARO (96-55 a. C.).

[2] "Lo esencial para nuestra felicidad es nuestra condición íntima, de la cual somos dueños nosotros" (frag. 109, ed. Bignone).

es el fin, las otras dos son los medios necesarios.

Teoría del conocimiento (canónica).

La *canónica* epicúrea (teoría del canon del conocimiento) establece la experiencia sensible como fuente única de todo saber, y su evidencia como criterio de verdad. Todas las nociones provienen de la experiencia y de las huellas que ella deja en la memoria: también los conceptos, que empleamos como *prenociones* o *anticipaciones* a toda nueva producción de sensaciones, para encuadrarlas y clasificarlas, no son sino memoria y registro de experiencias anticipadas. Es cierto, como decía Platón, que sin prenociones no podríamos proponernos problemas e investigaciones, pero las prenociones no son innatas, sino más bien adquiridas con la experiencia. Y por eso, sólo de acuerdo con la experiencia es válido su empleo en los juicios y en todas las previsiones, hipótesis e inferencias nuestras, todas subordinadas *a la espera* de la verificación experimental, que nos dé la confirmación o el desmentido. De esa manera, la sensación con su evidencia es fuente, guía y control de todos nuestros razonamientos. El error puede hallarse sólo en el juicio, no en la sensación, irrefutable en sí misma. El fenómeno es inopugnable, porque es experimentado, en él está la base, en él la verificación de nuestras inferencias. Y éstas son de dos especies: pasaje a la previsión de otros fenómenos, de los cuales se espera, por lo tanto, la verificación experimental, y pasaje a la determinación de la causa oculta, sustraída a la percepción y a la experiencia directa. En este segundo caso, los fenómenos, adoptados como prueba, son únicamente *signos* de una realidad invisible; y la prueba se halla en que aquellos fenómenos, innegables por haberlos recibido ya

en la experiencia, se convertirían en inconcebibles (o sea que resultarían negados) si no se admitiese esa explicación determinada[1]. Por eso la verdadera naturaleza de esta prueba no es experimental, sino lógica: o sea, es el principio de contradicción. Por ello dice Epicuro: es cierto tanto lo que vemos con los ojos, como lo que aprehendemos necesariamente con la razón.

Pasajes de este género —de los fenómenos (*signos*) a la realidad invisible que lógicamente debemos suponer detrás de ellos— son las teorías esenciales de la física (átomos, vacío, movimientos atómicos) y la misma teoría de la sensación que Epicuro toma de Demócrito. Las sensaciones (colores, sonidos, olores, etc.) son signos de formas, combinaciones y variados movimientos de los elementos de los cuales constan los cuerpos (átomos), y corresponden a ellos en cuanto que de los objetos se irradian continuamente en el espacio —y vienen así a herir nuestros sentidos— pequeñas imágenes (*eidola*), que reproducen formas y caracteres de ellos.

Las explicaciones naturalistas: ciertas y probables.

En estas teorías recordadas, como en todas las de Epicuro, domina una preocupación constante: dar explicaciones naturalistas de los fenómenos, que excluyan del mundo natural y humano cualquier intervención sobrenatural. Contra tal intervención él aduce también la prueba negativa, del principio de contradicción: ya que son inconciliables la eterna bienaventuranza divina con la preocupación de las cosas del mundo, y la perfección divina con la impotencia o mala volun-

[1] Por ejemplo, si no se admitiesen intersticios de vacío aun en los cuerpos más compactos, se debiera negar que el agua destila a través de las rocas, el calor y el frío pasen a través de los muros, etc.

tad de la cual la acusaría la existencia del mal. Pero a estas razones negativas, la física añade la confirmación positiva de las explicaciones sugeridas y confirmadas por los hechos, las cuales son de dos tipos: las ciertas, o sea lógicamente necesarias (concepciones de la universal naturaleza invisible, recordadas más arriba), y las simplemente probables (explicaciones de los fenómenos particulares, por ejemplo de los meteorológicos, derivadas por analogía de otras experiencias fenoménicas). Por eso estas últimas admiten múltiples posibilidades diversas, y Epicuro insiste sobre la obligación, para un naturalismo coherente, de admitir la variedad de las posibilidades, que disipa también el angustioso mito de una Fatalidad ineluctable; pero, cuando se trata de la concepción universal de lo invisible, que debe responder a una necesidad racional, no hay lugar sino para una sola concepción, como es el caso de la teoría atómica.

El atomismo.

Así, todas las explicaciones naturalistas particulares para Epicuro tienen que estar encuadradas y fundadas en la forma de naturalismo que a él le parece más coherente, que es el atomismo mecanicista de Demócrito, que excluye toda finalidad y acción divina. Epicuro lo considera sugerido y constantemente confirmado por la experiencia misma, a pesar de que la sensación no nos puede dar directamente ni los átomos ni el vacío. Pero la sensación nos testimonia la realidad de los cuerpos y de su movimiento (que implica el vacío para verificarse), de su permeabilidad al calor, al frío, a los sonidos, a la humedad, etc. (que implica un vacío interno); de su divisibilidad, que por otra parte no puede proseguir al infinito sin disolver su solidez.

Existen entonces los átomos y existe el vacío; y ésta es la realidad esencial de las cosas.

Infinitos de número, y distintos únicamente por forma, magnitud y peso, los átomos son arrastrados *ab aeterno* por su peso a una caída o lluvia en el espacio infinito, la cual únicamente por choques puede transformarse en movimiento torbellinoso, del cual nacen las combinaciones atómicas y se forman los mundos.

Mecanismo y finalismo.

Ahora, para la posibilidad de semejantes choques, es necesario admitir en los átomos (que caen en el vacío todos con igual velocidad) una facultad de desviación (*clinamen*) de la caída vertical: espontaneidad intrínseca al átomo, que ciertamente rompe el mecanicismo de toda la concepción naturalista, pero que responde a una triple necesidad: explicar el origen de los mundos; destruir la oprimente visión de una ineluctable fatalidad al substituirla por la contingencia; en fin, hacer posible en el alma (también ella, como el resto del organismo, agregado temporal de átomos) la espontaneidad y, en el hombre, la libertad de la voluntad y la autonomía a la cual aspira el sabio.

La finalidad vuelve a entrar de esta manera en el sistema: vuelve a entrar en la ética como en su dominio propio, pero está preparada ya en la física, que debe dar las premisas a la ética. Sin embargo, en la física, esta teoría, que es preludio a la finalidad, sirve para reducir todo a causas naturales y para dar después al mecanicismo la posibilidad de dominar incontrastablemente en la explicación de todo: formación y disolución de los mundos (infinitos en el espacio infinito) [1], formación y disolución del orden de

[1] La importancia de este concepto de la infinitud del universo y del infinito número de los mundos por el

las cosas en ellos y de las mismas especies vivientes, resultantes de la infinitud de los choques y encuentros casuales por la supervivencia de los organismos adaptados en medio de las innumerables disoluciones de aquellos no vitales.

También aquí, como ya se ha señalado, la construcción sobrepasa evidentemente el criterio de verdad dado por la sensación y por la espera de la verificación experimental; pero responde a la exigencia de Epicuro de aceptar la más simple y naturalista de las concepciones posibles, eliminando todo recurso arbitrario a factores ajenos a la naturaleza.

Los dioses y la muerte.

El naturalismo debe liberarnos del temor de los Dioses y del miedo de la muerte.

Los Dioses existen (y lo prueban las visiones que los hombres tienen de ellos), pero en su divinidad no pueden ser mezclados a las tumultuosas vicisitudes de los mundos y de los hombres: viven en una perfecta serenidad en los espacios que separan a los mundos entre ellos (intermundos), nutridos por el infinito aflujo de átomos que equilibra constantemente el infinito eflujo. A la perfección de los Dioses, que realiza el supremo ideal del sabio, debe ser dirigido un culto desinteresado de admiración, no el culto servil de la imploración y de los conjuros, constituído por el interés y el temor.

Y en cuanto a la muerte, que es disolución de la combinación corpórea a la que pertenece la sensibilidad, ella no existe para nosotros mientras nosotros vivimos, como no existimos nosotros para ella cuando ella sobreviene, porque ya

cual el atomismo se opone al concepto aceptado por Platón y por Aristóteles (y después por el pensamiento medieval) de la limitación del mundo, ya fué destacada a propósito de Demócrito.

no existe más sensibilidad o capacidad de sufrimiento. Y de esta manera queda eliminado también todo temor a la ultratumba.

Placer, dolor, necesidades.

Aún quedan por domar, por lo tanto, los otros dos enemigos de la serenidad humana: el ansia de los placeres, el pesar por los dolores. Placeres y dolores son, ciertamente, el primer criterio de valoración del bien y del mal; pero al concepto cirenaico del *placer en movimiento* debe substituirlo el del placer en reposo y *estable*, que es la ausencia de turbación (*ataraxía*) y de dolor (*aponía*). Y ésta puede pertenecer al dominio del hombre, en la medida en que él se transforma en capaz de renunciar a un placer si debe ser fuente de aflicción y de aceptar un dolor que sea portador de bien. Hay que hacer siempre un *cálculo utilitario,* pero se lo debe aplicar especialmente a los deseos y a las necesidades, distinguiendo los *naturales* y *necesarios,* que son fáciles de satisfacer, de los otros, de los cuales al sabio le es fácil disipar el impulso.

La naturaleza, que no desea sino alejamiento del dolor y serenidad, enseña al sabio a moderar los deseos y bastarse a sí mismo: menos necesidades, menos afanes y más alegría en el goce de los placeres fácilmente alcanzables y en la contemplación mental de los bienes ya gozados, que, impresos en la memoria, constituyen una posesión no sujeta ya a pérdida.

El placer espiritual.

El placer espiritual, siempre a nuestra disposición, puede así cubrir y compensar cualquier sufrimiento físico, y sobre todo cuando es más puro y nace de la contemplación de la verdad, que nos hace penetrar a nosotros, mortales, en el seno de lo infinito y de lo

eterno. Por eso el anciano puede ser más feliz y envidiable que el joven, y el sabio sabe y quiere más conceder con liberalidad que recibir: lo que implica el concepto —que más tarde los místicos hicieron explícito— que el bien espiritual concedido no se pierde, sino que se acrecienta por la satisfacción del goce común.

La virtud.

La *prudencia*, madre de la felicidad, es, de esta manera, madre de la virtud también: de una virtud que es capaz de ampliar el horizonte del individuo, comprendiendo también a los otros hombres en el círculo de su fin.

No sólo por lo que se refiere a las relaciones de *justicia*, nacidas del contrato social para la recíproca utilidad de los hombres, necesitados de la sociedad y de la paz para la protección y el perfeccionamiento de su vida; sino más aún por las relaciones de *amistad*, nacidas también ellas de la conveniencia mutua, pero que se transforman en sincera simpatía y en capacidad de altruísmo y de sacrificio: la amistad es la cosa más grande que la sabiduría ofrece a la felicidad de la vida.

Del individualismo al universalismo.

Ciertamente que con esto se permanece en el ámbito de las relaciones individuales, excluyendo Epicuro todo interés activo en la vida del Estado, y predicando para el sabio la vida apartada como condición de serenidad. Pero el vínculo que une al hombre con el hombre está afirmado, no sólo en la amistad desinteresada y dispuesta al sacrificio, sino también en la concepción del espectador y juez interno, que cada uno debe formarse sobre el modelo de alguna persona que más estime, para vivir como si él nos observase y obrar

como si nos viese[1]. La conciencia moral, que ya había señalado Demócrito como el juez inflexible que el hombre, aun cuando está solo, debe tener siempre en él, con Epicuro se transforma así en presencia continua y vigilante del *otro* en el *yo*: de otro, que es un modelo que el mismo yo se crea a sí mismo, pero que justamente por ello expresa la exigencia interior de una referencia continua a los otros hombres y de una norma superior a la propia individualidad. Por eso la ética epicúrea (tan a menudo mal comprendida) tiende a elevarse desde el individualismo hacia el universalismo.

3. *El estoicismo*[2].

Supremacía de la ética y finalismo universal.

La escuela antagonista de la epicúrea, la ESTOICA, toma de los cínicos el concepto de la filosofía como ejercicio y estudio de la virtud; pero los cínicos, convencidos de que la virtud consiste en obras y no necesita de discursos sabios, despreciaban el conocimien-

[1] Esto excluye que, aun en la hipótesis de una segura impunidad, el sabio pueda cometer injusticia, que sería turbación de su conciencia, o sea infelicidad.

[2] Fundador de la escuela en el *Pórtico* (*Stoa*), pintado por Polignoto, fué ZENÓN de Cizio (334-262), de cuyos múltiples libros no nos quedan sino sólo fragmentos. Y lo mismo sucede con sus sucesores: CLEANTO de Asos (304-233)) y CRISIPO de Soles (281-208), llamado el segundo fundador del estoicismo, por el desarrollo sistemático que le imprimió en las múltiples obras suyas (más de 700 libros) y por la defensa sostenida en contra de los epicúreos y de los académicos. Después de otros representantes menores, el estoicismo se inclina hacia el eclecticismo y, por último, en el período imperial, entra en una fase religiosa, sobre la cual debe consultarse el cap. VI.

to; los estoicos, en cambio, a la par de Epicuro, lo consideran condición y medio necesario para la realización del fin humano. La lógica debe dar a la ética un criterio seguro de verdad, que valga como regla también en la acción; la física debe darle una concepción de la realidad capaz de fundar y encuadrar el fin humano: y por esto los estoicos no se contentan con introducir en su construcción (como Epicuro con el *clinamen* de los átomos) las simples condiciones preparatorias de la finalidad humana, sino que introducen en pleno en ella la finalidad universal, inmanente a toda la naturaleza, en cuyo cuadro el fin del hombre encuentra fundamento y colocación.

De esta manera la trascendencia platónica-aristotélica resulta superada en el panteísmo.

El conocimiento y el criterio de la verdad.

El problema del criterio de la verdad —central en la lógica en cuanto es esencial también a la actividad práctica— está en íntima conexión con el de la naturaleza y origen del conocimiento.

Y aquí, en los estoicos, se entrecruzan dos puntos de vista. Por una parte una teoría empirista del conocimiento (análoga a la epicúrea), por la cual la mente humana es como una página, sobre la cual sólo las impresiones sensibles trazan signos (*representaciones*): de las impresiones semejantes nacen la *experiencia* y los *conceptos*, los cuales, frente a las representaciones particulares son *anticipaciones*, y algunas son también *nociones comunes* a todos los hombres, pero no son en sí mismas (como para Platón) anteriores a la experiencia o independientes de ella, sino más bien productos y resultados de las experiencias sensibles antecedentes, comunes a la humanidad.

Por otra parte, en la teoría del alma, a la

razón o principio directivo (*hegemónico*) son reducidos, como a su manantial, los cinco sentidos, la palabra y la actividad generativa, que el *hegemónico* expande en el cuerpo como el pólipo los tentáculos o la araña sus patas desde el centro de su tela. Así, de una parte la sensación es pasividad y la razón es producto pasivo de ella; de la otra, la razón es causa activa de los sentidos, que se extienden activamente hacia el exterior; pero no está aclarado en qué relación se hallan los dos aspectos, y de esta ambigüedad se deriva una incerteza en la teoría del criterio de verdad, que permanece oscilante entre el objetivismo y el subjetivismo.

Pues la representación verdadera está diferenciada de la falsa o ilusoria por el *asentimiento* que le da a ella la razón, y que la convierte en una *representación comprehensiva* (*fantasía cataléptica*), criterio de verdad; pero como el asentimiento es considerado ora una necesidad que nos es impuesta por la evidencia objetiva, ora un acto voluntario que está en nosotros [1], así el criterio de verdad oscila entre objetividad y subjetividad [2]. Y su naturaleza no se aclara suficientemente con el complemento que la crítica de los escépticos hace agregar después a los estoicos: "representación comprehensiva que no ten-

[1] En la comparación del estoico ZENÓN: "la *representación* es la mano abierta, el *asentimiento* los dedos contraídos, la *comprehensión* el puño cerrado, la *ciencia* el puño comprimido también con la otra mano", el aspecto voluntario y subjetivo aparece singularmente acentuado.

[2] Tanto más que el asentimiento impuesto por la sensación es considerado como criterio de verdad (al cual debe consentir la razón) por lo que concierne a su evidencia, y conjuntamente como turbación del alma (a la que debe oponerse la razón) por lo que respecta a la impresión afectiva de placer o dolor y los impulsos de deseo o de fuga.

ga nada en contra de ella", o sea verificada en sus relaciones con todo el sistema de los conocimientos conexos; porque tal verificación es, ciertamente, actividad del pensamiento, pero toma su fuerza persuasiva de la evidencia, con la cual los elementos de la realidad nos imponen el asentimiento.

La realidad: materialismo dinámico y panteísmo.

La realidad, que confiere el carácter de *comprehensivas* a las representaciones, para los estoicos es totalmente corpórea: ella es capacidad de obrar y de padecer, por eso es cuerpo: y de la misma manera lo son el alma, las cualidades, los afectos, etc., o sea todo lo que obra. Por eso los estoicos afirman la compenetración recíproca de los cuerpos (comparados al agua y el vino mezclados) y especialmente de la materia y del alma o fuerza: los dos principios, pasivo y activo, inseparables entre ellos. Se tiene así un materialismo dinámico; pero el principio activo, aunque siendo materialísticamente identificado con el fuego de Heráclito y con el éter de Aristóteles, y llamado soplo (*pneuma*) que invade todo con su *tensión* y con su calor, es considerado (como en Heráclito) artífice, vivificador y unificador de todo en tanto *Logos* o razón universal: *razón seminal* del mundo, que reúne en sí las *razones seminales* de todas las cosas. Es la unidad multiplicidad, en tanto Mente que lo gobierna todo (*hegemónico*); es Dios inmanente e idéntico al mundo.

Necesidad y finalidad: fatalidad y providencia.

Tenemos así un panteísmo, que viene a incluir en él conjuntamente de una parte una inexorable necesidad (*Fatalidad*) por la concatenación universal de las cosas y de los momentos, los

cuales fluyen eternamente de los antecedentes y desembocan en los sucesivos; por la otra una ley de finalidad (*Providencia*), porque todo es racionalidad, y en la variedad infinita de los seres, de los cuales ni siquiera uno es igual al otro, cada uno es engendrado para otro y todos para el orden y la perfección del todo. Dios es el orden universal, fatal y providencial al mismo tiempo, en su sabiduría e inteligencia.

El mundo y el ciclo eterno.

Pero la perfección divina no es inmutabilidad como en Aristóteles. El fuego divino es, como en Heráclito, movimiento incesante que recorre un camino hacia arriba y otro hacia abajo: transformándose por medio de variaciones de su tensión en los cuatro elementos (dos activos y dos pasivos), y de éstos volviendo periódicamente a su unidad. Así se tienen alternativamente las formaciones del mundo —finito, redondo, móvil en el vacío infinito— y sus destrucciones en la *conflagración universal*, cuando el *gran año* se cumple con el retorno de los astros a los puntos de partida de su ciclo. Pero siendo siempre idénticos el principio y la serie de las causas, cada ciclo cósmico reproduce en los particulares más pequeños idénticamente los precedentes en eterno retorno: todas las cosas vuelven infinitas veces, todos los hombres, todas sus actitudes: una *palingénesis* universal perfecta.

El problema del mal y de la libertad de la voluntad.

Ahora bien, ¿cómo encuentran un lugar el mal y la libertad humana en el orden providencial y fatal del universo? Para el mal, CRISIPO responde que él es necesario a la armonía y economía del todo: sin los males no exis-

tirían los bienes; sin injusticia no se produciría justicia, ni verdad sin mentira, porque los contrarios se hallan ligados entre ellos como por vértices opuestos, y quitando uno, se habrán quitado los dos.

Y en lo que se refiere a la voluntad humana, sin embargo es cierto que todo proviene de causas preexistentes; pero la acción voluntaria implica el asentimiento, que se halla en nuestro poder, o sea se deriva de la naturaleza del principio que rige nuestra alma (*hegemónico*). Es, dice Crisipo, como la caída de un cilindro por una pendiente, que no depende únicamente de las causas externas (impulso y declive del terreno), sino también de la conformación propia del cilindro. Sólo que de tal manera, la libertad está salvada únicamente en apariencia, porque, a su vez, la causa interna se remite a causas externas: de las cuales depende así la forma del cilindro, como la naturaleza del *hegemónico* humano, que no es autónomo, sino que depende del alma del mundo, de la cual es y permanece siendo parte, reabsorbida en el todo a la muerte del individuo.

El fin particular y el universal.

La libertad de la voluntad individual no es, por eso, sino un momento de la fatalidad universal, como la naturaleza del hombre no es sino un momento de la naturaleza del universo. En verdad, en cada ser, el fin real trasciende siempre su individualidad y se inserta en la finalidad universal: también en el animal el impulso primordial a la conservación del propio ser, que él sigue ciegamente, no es sino instrumento inconsciente de la conservación de la especie. Pero en el hombre la conciencia substituye a la inconsciencia, la voluntad

al instinto, por obra de la razón: por ello el fin individual adquiere su verdad y validez en la consciente unidad con el fin universal. El fin ideal del individuo es la creación y conservación de una *armonía de vida*, que en él es *conformidad con su naturaleza interior*, en cuanto es *conformidad con la naturaleza universal.*

La razón y las pasiones.

Por ello debe dominar la razón, que es presencia del *logos* universal en el alma individual.

Ella debe impedir las perturbaciones de los impulsos irracionales (*pasiones*): el ideal del sabio, o sea la *virtud*, es la extirpación de las pasiones (*apatía*) y la imperturbabilidad (*ataraxia*); porque las pasiones, en su irracionalidad, son todas errores y enfermedades del alma, o sea *vicios;* no sólo aquellas que condena la opinión común (ira, temor, avidez, etc.), sino también aquellas que ella juzga impulsos loables, como la piedad, los afectos individuales, las ansias y aflicciones por calamidades privadas o públicas. Su error e irracionabilidad está en el aislamiento del fin particular con respecto al universal, mientras que el sabio debe considerar las cosas siempre no en su particularidad, sino en el orden y la armonía del universo, en el cual las valoraciones de lo insipiente pueden transmutarse, o aquellos que para él son valores, pueden resultar indiferentes (vida y muerte, salud y enfermedad, placer y dolor, riqueza y pobreza, etc.); mientras que *bien* y *mal* no son de verdad sino la *virtud* y el *vicio.*

Egoísmo y altruísmo.

Esta concepción de la sabiduría, que niega todo derecho del sentimiento, y es opuesta así a la caridad y a la humildad

exaltadas después por el cristianismo, puede parecer inhumano egoísmo: el sabio parece lograr su *virtud* (libertad de las pasiones y *autarquía* o capacidad de bastarse a sí mismo) encerrándose en la indiferencia hacia todas las visicitudes exteriores, en una inerte y estéril contemplación del todo, que niega toda actividad en favor de los demás. Pero sería erróneo interpretar como egoísta el ideal estoico. Si éste condena también los impulsos generosos, porque no están iluminados por la visión del orden universal (en el cual el mal particular puede resultar condición del bien superior del todo, y el bien individual turbación del total), entiende, por otra parte, la visión del orden no como pura contemplación intelectual, sino más bien como adhesión voluntaria y operante. Tal como las leyes anteponen la salvación común a la de los individuos, así el sabio no debe considerar el bien particular de alguno o el suyo propio, sino el común, y a las exigencias de éste debe hallarse pronto a dar su acción y su mismo sacrificio personal: dispuesto a morir si es necesario, dispuesto a volver a entregarse a la vida si ése es su deber. Por lo tanto, no egoísmo, sino entrega total al todo: la Razón universal se afirma en el individuo, sólo en la medida en que el individuo sabe identificarse con ella.

Atenuación de la rigidez inicial.

Por otra parte la rigidez inicial de la doctrina estoica es atemperada bien pronto por puntos de vista más humanos y conciliantes. Establecida la identidad de virtud y sabiduría, el estoicismo afirmaba al comienzo no solamente la unidad inseparable de todas las virtudes, sino también la exclusión de los términos medios entre virtud (sabiduría) y vicio

(estulticia): si el bastón no es recto es curvo, y el hombre sumergido en el agua se ahoga tanto a pocos dedos como a muchos pies de profundidad: en el medio entre bien y mal no existe sino lo *indiferente*, que no es ni lo uno ni lo otro. Pero después, con visión más realista, las cosas indiferentes son diferenciadas en *neutras, rechazables* y *preferibles;* y en las acciones, entre las *rectas* y las *culpables* se colocan en el medio las *obligaciones* o *tareas* (*officia*), que hasta pueden alcanzar la obligación *perfecta*, identificándose con las acciones rectas. Y de esta manera, entre los hombres viciosos y los virtuosos, se interponen las clases de los que *progresan* de una condición a la otra.

Justicia natural, cosmopolitismo, humanidad.

Además, la concatenación universal de los seres significa también vínculo recíproco entre los hombres, vínculo gobernado por una ley de naturaleza y no de convención (*justicia* y *derecho natural*), cuya violación, aunque sancionada en leyes escritas, es malvada, como en el caso de la esclavitud, y debe ser combatida. La ley de naturaleza, fundamento verdadero de la sociedad humana, hace de tal manera, que el hombre, por el mismo hecho de ser tal, no sea extraño al hombre; aún más, ella exige, como enseñaban los cínicos ya, que todos los hombres se consideren connacionales y conciudadanos, y que sea una la vida y el mundo. Así en el *cosmopolitismo* se afirma ya en ZENÓN un vínculo universal entre los hombres, que en los estoicos romanos alcanzará aquella *charitas generis humani*, que los aproxima al cristianismo.

4. *El escepticismo* [1].

La incoherencia del dogmatismo epicúreo y estoico.

En el epicureísmo y en el estoicismo, la ética tiene, sí, la preeminencia como fin de la especulación, pero como ella se apoya sobre la concepción del universo, y ésta sobre la teoría del conocimiento, así esta última resulta la base de todo el sistema. Y en ambas escuelas, ella, de acuerdo con el naturalismo que es opuesto al dualismo platónico-aristotélico, es empirista; todo conocimiento nace de la sensación, y también a la sensación, presente o futura, se reduce el criterio de verdad, que para los estoicos es el *asentimiento*, impuesto por la evidencia de la impresión, y para los epicúreos, además de la *evidencia* inmediata, también la *expectación* de la confirmación experimental de nuestros juicios.

Sin embargo, la sensación, presente o futura, nos da la evidencia o la confirmación de aquello

[1] El escepticismo se desenvuelve en tres fases: 1) la escuela de PIRRÓN de Elis (360-270), a cuyas doctrinas les dió forma de escritos TIMÓN de Flionte († 241) en sus poesías satíricas (*silloi*); 2) la *nueva academia*, o sea la fase de la escuela platónica que va desde ARCESILAO de Pitane (315-241) a CARNÉADES de Cirene (214-129) y a su discípulo el cartaginés CLITÓMACO, que expuso por escrito sus doctrinas; 3) los *escépticos posteriores* o *neopirronianos*, que desde ENESÍDEMO de Cnosos (siglo I) hasta AGRIPA y SEXTO EMPÍRICO (siglos II y III d. C.) desarrollan más acabada y sistemáticamente los motivos del escepticismo. Ellos pertenecen cronológicamente al último período de la filosofía griega, pero permanecen extraños al espíritu religioso de que éste está invadido y representan así el otro aspecto de la desconfianza en la razón y en su capacidad constructiva: la cual es negada, en esta época, por una parte en la fe mística (filosofía religiosa), por la otra en la suspensión de todo juicio (escepticismo).

que aparece en ella, y no de aquello que queda fuera de ella; mientras que los estoicos y los epicúreos quieren por medio de ella pasar de la subjetividad de nuestra experiencia a la objetividad de la realidad exterior, con la pretensión de determinar no solamente la apariencia para nosotros, sino también la naturaleza en sí. Y he aquí por lo tanto que surge en contra de ellos, la polémica de los ESCÉPTICOS, también ellos empiristas, pero convencidos de que el conocimiento no puede superar las barreras del fenomenismo.

El pirronismo y los tres problemas capitales.

Los primeros escépticos, PIRRÓN y TIMÓN, plantean tres problemas capitales para el sabio: cuál es la naturaleza de las cosas; qué actitud debemos asumir respecto a ellas; qué resultará de esa actitud. A la primera cuestión responden (desarrollando motivos del relativismo de Heráclito y de Protágoras): nosotros sólo conocemos lo que sentimos; podemos afirmar el fenómeno tal como se nos aparece, por ejemplo que la miel nos parece dulce, pero no que tal sea el ser en sí. Y por eso la respuesta a la segunda cuestión es que debemos reconocer y seguir los fenómenos, pero suspender el juicio sobre lo que está oculto (la cosa en sí); de esta manera tenemos en el fenómeno el criterio necesario para la conducta práctica, sin presumir poseer el inalcanzable criterio de la verdad objetiva.

Y de tal renuncia al juicio (*afasia*) se deriva por sí misma la respuesta al tercer problema: el escéptico que, también él, aspirando a la serenidad, se había propuesto el problema de la naturaleza de las cosas, concluye en la renuncia; pero como Apeles, que, no logrando imitar en la pintura la espuma del caballo, arrojó contra ella la esponja manchada de colores y por tal acto de re-

nuncia vió logrado el resultado buscado en vano con el arte, así el escéptico, renunciando a pronunciarse sobre la naturaleza de las cosas, halla eliminadas las turbaciones que la opinión agrega a las inevitables impresiones de los fenómenos; o sea alcanza en los límites de lo posible la deseada imperturbabilidad (*ataraxia*).

Los problemas ulteriores: los neo-académicos.

Pero he aquí que surgen nuevos problemas: ¿no se nos presentan los fenómenos con apariencias mudables? ¿Y cómo seguirlos en la práctica sin elegir entre estas apariencias contradictorias? Pero, ¿la elección puede tener únicamente valor práctico y no teórico también? He aquí los problemas, que en la polémica con los estoicos se presentan a la elaboración ulterior del escepticismo, realizada en el interior de la escuela platónica por ARCESILAO de Pitane y por CARNÉADES de Cirene, llamados los *neo-académicos* por la nueva orientación que dan a la escuela.

Negación del criterio de verdad y suspensión del juicio.

Retomando en contra de los estoicos el empleo socrático-platónico de la refutación, ellos repiten la profesión socrática de ignorancia, pero en el sentido de negar que nosotros poseemos algún criterio cualquiera de verdad. No existe representación que por sí sola dé una evidencia objetiva: los sentidos se contradicen, la vista se contradice a sí misma (p. ej., el cuello de la paloma, ¿es gris o tornasolado?) y contradice al tacto (el remo en el agua, ¿se halla quebrado o está entero?), etc.; percepciones, alucinaciones, sueños se presentan todos con igual fuerza; la razón está guiada por las representaciones y sufre la influencia de sus errores; el consenso universal, al cual los estoicos recurren para el concep-

to de Dios, no existe, y la contradicción interna y la antítesis con los hechos vician cualquier concepción dogmática. Así los estoicos caen en contradicciones, cuando pretenden fijar los atributos positivos de Dios [1], y no pueden explicar el mal con su concepto de providencia, ni la contingencia con el concepto del destino, ni la variabilidad de las leyes humanas con el concepto de justicia natural.

Los errores del dogmatismo se reducen todos, pues, a uno: la pretensión de poseer un criterio de verdad, una evidencia de comprehensión donde todo permanece incomprendido (*acatalepto*); ahora bien, el asentir a lo incomprendido es *opinión*, no ciencia; por eso no es digno del sabio. Digna del sabio es únicamente la *suspensión* del asentimiento y del juicio, de lo cual resulta la imperturbabilidad (*ataraxia*).

La vida y la acción: el criterio de la verosimilitud.

Pero proseguían los estoicos: ¿es posible, es humano suspender el asentimiento? ¿No es contrario a la naturaleza y contrario a la exigencia de la vida y de la acción? ARCESILAO responde: la regla de la conducta es la prudencia, y el sabio, que suspende el asentimiento, se gobierna con el criterio de lo *plausible*, sin pretensión de certeza dogmática, contentándose con la probabilidad. Pero quedaba en pie el problema: ¿cómo se conoce la probabilidad?

CARNÉADES intenta la respuesta con su teoría de los grados de la *credibilidad* o verosimili-

[1] Esta crítica abre el camino a la *teología negativa* de los místicos, para los cuales la mente humana es capaz de concebir los atributos divinos (infinitos) no positivamente, sino sólo por vía de negación de los atributos limitados entre los cuales el conocimiento humano se halla encerrado.

tud: 1) *representación persuasiva;* 2) *y al mismo tiempo no contradicha;* 3) *y examinada en todas sus partes.* El primer grado (representación aislada) es un criterio subjetivo (que *aparece* verdadera) sin pretensión de objetividad (que *sea verdadera*); pero en la concatenación de la representación particular con todo el sistema de las otras, y en la exigencia que ninguna la contradiga, su insuficiencia se corrige, y en el tercer grado su validez se acrecienta, después, con la verificación cuidadosa y precisa.

He aquí, pues, el criterio para la acción (práctico) que también tiene valor para el conocimiento (teorético); y está en el superar el aislamiento de las experiencias particulares dentro del sistema total, coherente y bien verificado, de toda la experiencia. Epicuro lo había entrevisto cuando exigía la *expectación* de la confirmación, y después los estoicos aceptaban, como complemento de su representación comprehensiva, el añadido "que nada tiene en contra de ella"; pero ellos querían pasar del empirismo al dogmatismo, mientras que CARNÉADES, más coherente, no quería rebasar las barreras del fenomenismo. Antes bien, las interpretaciones más recientes del punto de vista de ARCESILAO y CARNÉADES tratan de demostrar que ellos no quisieron afirmar como propio el criterio de lo plausible o de lo persuasivo, sino únicamente evidenciar que el mismo pretendido criterio de verdad de los estoicos se reduce a un criterio de verosimilitud o probabilidad, y que el propio *sabio* estoico no puede superar esta posición relativista.

Los escépticos posteriores contra la verosimilitud.

Por otra parte, la verosimilitud es todavía referencia a una verdad objetiva, y por ello, dos siglos más tarde, el escepticismo, resurgiendo en

forma más radical, combate a los neo-académicos no menos que a los eclécticos. En efecto, con los *escépticos posteriores* —ENESÍDEMO (siglo I), AGRIPA y SEXTO EMPÍRICO (siglos II y III d. C.)— desaparece la afirmación de un criterio de verosimilitud; pero no se lo sustituye por una negación (que sería también proposición dogmática), sino más bien por la suspensión de todo juicio.

Relatividad del conocimiento e imposibilidad de demostración.

Le corresponde al escepticismo demostrar que ningún juicio (de verdad o de verosimilitud) es fundado, y a ello se dirigen los motivos o modos (*tropos*) de la suspensión, enunciados por ENESÍDEMO y AGRIPA. El primero, en sus diez tropos, clasifica las causas de la relatividad de todos los conocimientos [1]; el segundo los resume en dos clases (discordancia entre individuos en la manera de vivir o de pensar, y relatividad del objeto percibido a los otros objetos y al sujeto que percibe), y le agrega después los tres modos contra las demostraciones, las cuales o deben volver al infinito de la prueba admitida a la prueba de ella, o postular una arbitraria hipótesis inicial, o internarse en el círculo (*dialelo*) con suponer —ya para la confirmación de la prueba— aquello que ella debía demostrar.

[1] Esas diez causas son: 1) diferencia entre los animales; 2) diferencia entre los hombres; 3) diversidad entre las sensaciones; 4) variedad de las circunstancias y disposiciones subjetivas; 5) variedad de posiciones, distancias y lugares; 6) variada mezcla con circunstancias concomitantes; 7) cambio de las cantidades y composiciones; 8) relatividad de las cosas; 9) diferencia entre impresiones habituales y raras; 10) diversidad de educación, costumbres, leyes, creencias y opiniones humanas.

El dilema de Sexto Empírico.

SEXTO EMPÍRICO resume todos estos modos en un *dilema*: toda cosa debe ser comprendida de por sí misma o en base a otra; pero de por sí misma no es posible, faltando un criterio que no sea controvertido; tampoco en base a otra, porque por esta otra el dilema se renovaría, y así hasta el infinito. Ni la controversia sobre el criterio de verdad puede ser resuelta, porque para ello sería necesario un criterio reconocido, y viceversa, no puede poseérselo sin tener resuelta ya la controversia. Pero con esto SEXTO no quiere probar en contra de los dogmáticos que el criterio de verdad *no exista*: sino únicamente que *nosotros* debemos suspender el juicio en mérito.

El pasaje a la esfera objetiva: los signos.

Toda la crítica escéptica pretende valer solamente en la esfera de nuestro conocimiento, y nunca en la esfera de la realidad objetiva: pues esto más bien constituye el arbitrio reprochado a los estoicos y epicúreos. Éstos querían realizar semejante pasaje valiéndose de los fenómenos como de *signos* indicativos o reveladores de la realidad en sí. Ahora bien, objeta SEXTO, nosotros admitimos los *signos rememorativos* (el humo signo del fuego, la cicatriz signo de la herida), o sea el fenómeno que nos hace recordar otro, permaneciendo siempre en los límites de la experiencia; pero no podemos admitir los *signos indicativos*, o sea el pasaje de los fenómenos a la oculta cosa en sí. Es contradictorio pensar que los signos puedan a un tiempo ser *relativos* a un significado objetivo (es decir, comprendidos en relación únicamente a él) y *reveladores* de él (esto es, comprendidos sin y antes de él).

Las demostraciones, el silogismo, la causa.

Los dogmáticos hablan de demostraciones. Pero en el razonamiento, las premisas son relativas a la conclusión, y los relativos se comprenden conjuntamente: por eso, también ya es evidente la conclusión, y entonces no hay necesidad de inferirla de las premisas; o es obscura, y entonces la evidencia falta también a las premisas relativas.

Observad la forma típica del razonamiento: el silogismo. Vosotros decís: todo hombre es animal, Sócrates es hombre, luego es animal; pero, si no sabéis ya que Sócrates es animal, ¿cómo podéis decir: todo hombre es animal? Entonces hay un círculo vicioso.

Pretendéis dar la explicación de los hechos por medio de la causa. Pero, ¿acaso se puede comprender la causa como tal sin haber comprendido el efecto como efecto suyo? ¿Y puede la causa como tal existir antes de que sea causa, es decir, antes que exista su efecto? Siendo conceptos relativos, no se comprenden el uno sin el otro; por eso el uno no puede ser explicación del otro más que el segundo no puede ser explicación del primero.

La suspensión y la acción: el empirismo sistemático.

Pero la intención de esta crítica, la cual ataca igualmente todos los conceptos que pretenden referirse a una realidad objetiva, no es la de alcanzar la negación de semejante realidad (lo que significaría una conclusión dogmática), sino sólo la suspensión de nuestros juicios.

Y queda, por lo tanto, para la práctica de la vida, la regla que Sexto, médico, encuentra en la *escuela metódica* de medicina: obedecer a los fenómenos y tomar de ellos la norma de lo que parece beneficiar. El criterio para la vida (como

ya pensaba Protágoras) no es criterio de verdad, sino de utilidad, y el método empírico lo ofrece con la coordinación sistemática de toda la experiencia, que pretende valer, sí, para las experiencias futuras, pero sin pretender, como en CARNÉADES, a la *verosimilitud*, es decir, a la semejanza con una verdad objetiva, sobre la cual el escepticismo radical suspende completamente el juicio.

Con esta concepción del conocimiento (que hoy se llamaría *pragmatista*) la tendencia práctica —que caracteriza a la filosofía postaristotélica— invade también el terreno teórico. Para los epicúreos y los estoicos, el conocimiento interesa, sí, únicamente a los fines de la vida moral, pero quiere poseer en sí mismo un carácter de correspondencia a la realidad objetiva (*verdad*); para los escépticos, en cambio, su validez no se dirige a la inalcanzable realidad en sí, sino únicamente a la experiencia y a la vida humana. El valor teórico es substituído completamente por el valor práctico y humanista.

5. *El eclecticismo.*

De la nueva Academia al eclecticismo.

Ya dos siglos antes de prepararse, con Enesídemo, a los más radicales desarrollos, el escepticismo había ejercido, con los neoacadémicos, su acción corrosiva sobre el rígido dogmatismo de casi todas las otras escuelas, debilitando su confianza en la absolutez de los respectivos criterios de verdad, e impulsándolas hacia un espíritu de conciliación y de compromiso, en busca de un terreno común de consenso. Así todas las escuelas, con excepción de la epicúrea, se inclinan ha-

cia el *eclecticismo* (la estoica con PANECIO y POSIDONIO, la académica con FILÓN y ANTÍOCO, la peripatética con algunos representantes menos célebres): signo de un creciente predominio del interés por los problemas prácticos (que exigen un acuerdo entre los hombres), sobre el interés por los grandes problemas teóricos, que más dividen los pareceres.

Ya los neoacadémicos, al substituir a la exigencia de la *verdad* objetiva la necesidad de la *credibilidad* a los fines de la experiencia y de la acción, habían trasplantado el problema del conocimiento del campo teórico al práctico: ahora bien, las distintas escuelas en la fase ecléctica tienden todas a contentarse con la verosimilitud, sobre la cual es más fácil lograr el consenso que sobre la verdad absoluta.

El consenso universal como criterio.

Pero este consenso no sólo viene a representar el fin buscado, sino también un signo práctico de la intrínseca plausibilidad de las doctrinas; o sea, se convierte en criterio y prueba de su verdad. Esto sucede en el eclecticismo cuando él ya no se limita a representar una tendencia insinuada en otras escuelas, sino que se convierte en sistema propio: lo que es un producto del espíritu romano, preocupado en encontrar en la filosofía el *ubi consistam* para la actividad moral, jurídica y política, o sea un criterio no sujeto a disputas de escuela, sino capaz de sostener sin contrastes un complejo de creencias válido para la vida.

Cicerón: lo probable y lo cierto.

De esta filosofía de la conciencia común es típico representante M. T. CICERÓN (106-43 a. C.). La filosofía, para él, tiene dos problemas capitales: criterio de la

verdad y sumo bien; pero él, antes que lo *verdadero,* busca, más bien, con los académicos, lo *probable* y lo *verosímil;* y lo busca discutiendo los argumentos de las distintas escuelas sin vincularse con ninguna, y reivindicando, en cambio, por encima de todas, el valor del sentido común y la importancia del consenso universal. Por medio de éstos lo *probable* se le transmuta en *cierto,* sobre el terreno de los problemas morales y religiosos.

Las creencias de la conciencia común.

Y de esta manera los aspectos esenciales de la doctrina ecléctica representan para Cicerón creencias firmes y decididas, en cuanto creencias de la conciencia común. La cual puede aspirar también a elevar sus convicciones prácticas, referentes a lo *honesto* (virtud) y la *obligación* (*officium*), a la altura de las concepciones estoicas de una virtud que es satisfacción suficiente a sí misma y conformidad a una racional ley de naturaleza, que prescribe obedecer a la naturaleza propia en armonía con la naturaleza universal, pero exige después encuadrar estas normas éticas en creencias, que en el consenso y en la necesidad espiritual común encuentren su más fuerte prueba.

La existencia de Dios y su providencia, testimoniadas por la conciencia natural de los hombres y por la finalidad que aparece en la naturaleza; la esencia espiritual y divina del alma y su inmortalidad, documentada por la preocupación, que en todos es vivísima, de lo que nos espera después de la muerte, y la libertad de la voluntad humana, necesaria a la exigencia de la responsabilidad de las acciones que el hombre realiza: todas creencias prácticas y religiosas, pues, que tienen su raíz más en el sujeto que en el objeto,

o sea derivan su certeza, más que de razones objetivas, de la adhesión de la conciencia común: "máximo argumento" para Cicerón, porque es "tácito juicio de la misma naturaleza".

Preludio a la fe religiosa.

Así el *sentido común* de los eclécticos se diferencia de las *notitiae communes* de los estoicos. Las cuales son conocimientos y, como todos los conocimientos verdaderos para los estoicos, nacen de impresiones objetivas de la experiencia sensible: su característica es la de ser comunes a todos los hombres por la comunidad de naturaleza y de condiciones de vida que existen entre ellos. Pero el contenido del sentido común para los eclécticos no sólo es innato, y no adquirido por la experiencia, sino que además está constituído no tanto por conocimientos como por convicciones o creencias, surgidas del interior de la conciencia humana, como sus exigencias o tendencias espontáneas. Un saber innato vuelve a oponerse al empirismo epicúreo, estoico o escéptico: pero es saber y certeza más de fe que de razón, especialmente por lo que se refiere a la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, comprobadas por una común necesidad espiritual y por la universal preocupación de la ultratumba.

Así el eclecticismo, filosofía del sentido común, y por eso revelación de las exigencias difusas en la conciencia común, señala el pasaje a la edad siguiente, anticipándose no solamente a su *sincretismo,* sino también a su orientación religiosa por la cual será dominada.

VI. El predominio del problema religioso.

Precedentes del misticismo. En qué medida la preocupación del más allá fuese ya viva en la conciencia griega y se hallase preparada para desembocar en el misticismo, lo había probado, entre los siglos VI y el IV a. C., la marea del orfismo, y su potente influjo sobre la filosofía con Heráclito, Empédocles y sobre todo los pitagóricos y Platón, para el cual la filosofía no era sino preparación y meditación constante de la muerte.

Al dominante y obsesionante problema de la salvación del alma se habían substraído, después de Platón, los filósofos, o excluyendo la supervivencia del alma individual (Aristóteles, Epicuro, estoicos), o renunciando a todo problema que rebasara la experiencia fenoménica (escépticos), pero no por ello desaparecería de la edad helenística el culto místico órfico-pitagórico (que nos resulta documentado por fragmentos de los poetas de la comedia llamada media), más bien demostraba su creciente fuerza de difusión, propagando sus intuiciones a comunidades religiosas de otros pueblos (como en Palestina, desde el siglo III en adelante, entre los *Esenios*) ; ni se aquietaban las exigencias y creencias de la conciencia común, testimoniadas por el eclecticismo, que justamente en la vivísima preocupación universal del más allá encontraba el argumento máximo para afirmar la inmortalidad del alma.

Y la aparición del neopitagorismo en Roma, en la edad misma de Cicerón, con su amigo Nigidio Fígulo, y su acción sobre las corrientes estoicas y afines, demuestran cuán viva era ya en el siglo I a. C. también en el mundo occidental la inquietud religiosa, contra la cual Lucrecio

sentía la necesidad de renovar con multiplicado fervor la lucha empeñada ya por Epicuro.

La salvación del alma y los estoicos romanos.

Sin duda, la preocupación ansiosa del destino del alma, tiene una parte central en el fenómeno de la propagación de la sed de sobrenatural, que, desde el siglo I a. C. en adelante, se hace cada vez más intensa en los espíritus: también en la filosofía la exigencia de la salvación del alma (*sotería*) viene a substituir la búsqueda de la serenidad, y esto puede verse de manera característica en el estoicismo romano de los siglos I y II d. C., con SÉNECA (4-65), EPÍCTETO (+ 125) y MARCO AURELIO (121-180), que modifican profundamente el espíritu del sistema estoico, substituyendo la unidad por la antítesis entre cuerpo y alma, entre mundo y Dios: como para Platón ya, también para Séneca el alma encuentra en el cuerpo tinieblas y cárcel, y sólo con la muerte de éste nace a la eternidad y luz divinas. La vida vuelve así a ser, como en Platón, toda una preparación para la muerte: cada hora (dice Marco Aurelio) tiene que ser vivida como si fuese la última; y el hombre debe estar siempre, más que resignado, dispuesto y alegre a la voluntad de Dios, bendiciéndolo cuando quita, tanto como cuando otorga. En Séneca especialmente, trasplantado el fin del hombre de la vida presente a la futura, la filosofía se convierte en doctrina de redención del alma, y por ello, y por la *charitas generis humani* que le es inspirada por el constante pensamiento de la muerte, por la comunidad del pecado y por el parentesco que nos liga a todos, Séneca se halla tan próximo al naciente cristianismo, como para poder ser llamado después por uno de los Padres de la Iglesia *Seneca saepe noster*.

Las religiones orientales y el misticismo alejandrino.

Pero el carácter religioso, que en el pensamiento occidental se hace evidente a partir del siglo I d. C., ya se había afirmado en el siglo anterior en los centros orientales de la cultura helenística, del más importante de los cuales, el período final de la filosofía antigua toma el nombre de *alejandrino*. En Alejandría, centro máximo de intercambio no solamente comercial, sino también espiritual, confluyen todas las corrientes provenientes de los múltiples pueblos, que la conquista de Alejandro antes y después la romana han recogido en un mismo imperio. El Oriente irrumpe con su misticismo, que encuentra a la conciencia helenística predispuesta, inclinada ya por la crítica escéptica a desconfiar de la razón y de su capacidad de dar un válido criterio de verdad, y al mismo tiempo sedienta de una certeza, que ya el eclecticismo le ha enseñado a buscar en las creencias comunes, bajo el aguijón de las nunca apagadas preocupaciones de ultratumba.

El pasaje de la razón a la fe, del intelectualismo al misticismo, de la filosofía a la teología, ya está preparado; y tanto más rápidamente se realiza por eso en el terreno de la filosofía, porque la mayoría y los más grandes filósofos de este período son orientales por nacimiento, y la filosofía encuentra difundida a su alrededor, en todo el mundo pagano, una atmósfera ardiente de religiosidad, encendida por las llamaradas del misticismo que las religiones y los ritos orientales traen consigo: la astrología, la magia, la demonología y teurgia, el culto egipcio de Isis y de Osiris, el persa de Mitra, y, en fin, el monoteísmo hebreo, ya agitado por esperanzas apocalípticas y mesiánicas, además de las corrientes ascéticas (esenios), antes todavía que surja de su seno el

cristianismo, con su irreprimible impulso de propagación.

Sincretismo: autoridad y revelación.

El encuentro entre estas distintas religiones ofrece un doble aspecto: de choque y de lucha, y de asimilación y compenetración recíprocas. Más que cualquier otra religión, manifiesta una tendencia a la conciliación y fusión (*sincretismo*) el paganismo, no sólo sobre el terreno de la elaboración doctrinaria, sino también en el de los ritos y de los cultos: él acoge en su Panteón a las divinidades egipcias y persas y todo el innumerable ejército de los demonios y de las emanaciones, que había creado el misticismo oriental. En cambio, judaísmo y cristianismo, firmes en la defensa rígida de su monoteísmo, son intransigentes en el terreno del culto, pero en el especulativo, los filósofos hebreos, dedicados a la elaboración de una doctrina teológica, y los Padres cristianos, puestos a la tarea de la formación de una nueva doctrina, se hallan abiertos al *sincretismo*, y, del contacto con problemas y conceptos elaborados por la filosofía griega y las teologías orientales, extraen elementos y estímulos para la propia construcción [1]. Sin embargo, hebreos y cristianos, como se observa en FILÓN y en JUSTINO, en el acto mismo de asimilarse las concepciones de los filósofos paganos, no quieren reconocer una deuda, sino reivindicar un crédito

[1] Allí donde el sincretismo invade también el terreno de los principios esenciales, como en la herejía *gnóstica*, que se desarolla a lo largo de los tres primeros siglos de la era cristiana, la idea cristiana corre el riesgo de ser arrollada por la mística griega y la oriental. Este *gnosticismo* demuestra que no han faltado tentativas de conciliación entre paganismo y cristianismo, a pesar de que se suele hablar de encastillamiento en una recíproca intransigencia.

hacia la filosofía griega, declarando que ella ha abrevado su inspiración en las Sagradas Escrituras, en Moisés, Salomón, en los profetas; y con estas aserciones ejercen su influencia sobre los mismos filósofos paganos que, como NUMENIO, consienten en ver en Platón un Moisés aticizado.

Buena parte del trabajo de elaboración doctrinal de las nuevas teologías se realiza bajo la forma de comentario explicativo de antiguos filósofos y de interpretación alegórica de los viejos mitos por los paganos, de las Sagradas Escrituras por parte de los hebreos y de los cristianos; sin embargo, el intérprete transfigura las fuentes, incluyendo en ellas un pensamiento enteramente nuevo, que responde a problemas y exigencias de su propio tiempo. Pero le conviene conferir autoridad a las nuevas doctrinas consagrándolas con un nombre venerado, que pueda acreditarlas como revelaciones divinas hechas a profetas y santos u hombres divinos, como Pitágoras o Platón para los paganos, Moisés para los hebreos, los Apóstoles para los cristianos. De aquí también el pulular de los escritos apócrifos (de filósofos, de profetas y evangelistas), que no responden a propósitos de falsificación, sino sólo de consagración de las doctrinas expuestas bajo la égida de autoridades indiscutidas, consideradas instrumentos de la revelación divina.

Las distintas corrientes.

La primera aparición de las nuevas corrientes religiosas en la filosofía, se produce con los JUDEO-ALEJANDRINOS del siglo II a. C. al I d. C.; siguen los NEOPITAGÓRICOS y PLATÓNICOS PITAGORIZANTES, entre los siglos I a. C. y el III d. C., y finalmente, últimos defensores del pensamiento y de la religión del politeísmo, los NEOPLATÓNICOS del siglo II al VI d. C. sostienen la extrema lucha contra el

CRISTIANISMO, sucumbiendo al fin frente a él como sostenedores de una religión ahora ya deshecha, pero sobreviviendo con buena parte de sus doctrinas filosóficas en el mismo pensamiento cristiano, a través de los PADRES de la Iglesia y de BOECIO[1].

Judeo - Alejandrinos: Filón.

El judaísmo alcanza las más altas vetas de su especulación filosófica con FILÓN (30 a. C.-50 d. C.), llamado el *Platón hebreo*. Su filosofía es una teología, y la revelación constituye en ella un momento esencial. Con Filón vuelven los motivos del escepticismo a demostrar que el conocimiento humano, sensible o racional, es incapaz de alcanzar lo verdadero. La verdad suprema, Dios, es para él más trascendente que para Platón: es concebible al hombre en su existencia, no en su esencia. Aquello que el hombre sabe de Dios es revelación, que ha sido conservada en las Escrituras, donde, con la interpretación alegórica, Filón halla la fuente de la sabiduría griega: así la teología, que se presenta como extraída de la Biblia, se compone con doctrinas platónicas, aristotélicas y estoicas, en las cuales el fuerte sentido de personalidad, propio del judaísmo, introduce la tendencia a la personificación de las potencias divinas. Así el Dios Padre, con su Bondad y su Poder, es unidad que deviene trinidad (Aquél que es, Dios y el Señor); así su actividad creadora deviene el Hijo —Verbo o Logos— que, reuniendo los caracteres del Dios platónico, aristotélico y estoico, es idea de las ideas y modelo ideal del mundo; así las ideas, que el Verbo tiene en sí, devienen poten-

[1] No debe olvidarse, por otra parte, que junto a todas estas corrientes religiosas continúan desenvolviéndose, en los primeros siglos de la era cristiana, también escuelas contrarias, o por lo menos, en parte extrañas a la re-

cias que ministran o ángeles. Pero mientras esta serie de potencias personificadas, mediadoras entre Dios y el mundo, valen para mantener la trascendencia de Dios, por otra parte, ésta tiene una tendencia a disiparse, porque para Filón el Verbo es la actividad misma de Dios, que siendo intrínseca a su naturaleza no se detiene nunca y sólo con su continuidad mantiene la subsistencia del mundo. Así el mundo depende todo de Dios y vuelve todo a él, incluída la misma materia, que a veces Filón considera creada justamente por Dios. Pero otras veces la define con Platón como resistencia y le niega cualquier relación con Dios, no concediéndosela sino con las potencias mediadoras inferiores.

Hay, pues, una oscilación entre trascendencia e inmanencia, y un problema, que nace del concepto platónico de la materia como causa del mal (y por eso inconciliable con la perfección divina). También de aquí se deriva el concepto del cuerpo como tumba del alma, la cual debe liberarse de él para aproximarse a Dios. Pero esta liberación, que debe ser también separación de la propia individualidad y repudio del orgullo en una humilde dedicación a Dios, no es conquista del hombre, sino únicamente gracia de Dios. Sólo en virtud de tal gracia el hombre puede penetrar en la realidad extratemporal y conseguir la visión de Dios: el esplendor de Él llega a la mente como aparición que se ofrece, no como visión alcanzada por el alma misma, que más bien, se pierde y se anula en el arrobamiento del éxtasis.

ligiosidad: la *epicúrea*, que en el siglo III d. C. se nos aparece viva y operante en el testimonio de DIÓGENES LAERCIO y en la inscripción de DIÓGENES DE ENOANDA; la *escéptica*, que llega hasta el mismo siglo con SEXTO EMPÍRICO; la *cínica*, que sobrevive hasta el siglo VI d. C.

Así, por más que Filón hable también del esfuerzo y de la ascesis como condiciones del acercamiento a Dios, en realidad, el retorno de la criatura a Dios sólo se obtiene por obra de Dios mismo: antes que un círculo de descenso y retorno, se tiene uno de doble descenso (creación y revelación), casi semicírculos que, derivándose ambos del principio sumo, van a reunirse en la criatura.

Neopitagóricos y Platónicos Pitagorizantes.

La unidad y continuidad del círculo de salida y de retorno se obtienen solamente cuando el descenso, operado en la creación, encuentra su integración en una vuelta del alma a Dios, que sea conquista que ella realiza y no gracia que recibe; pero a este círculo que verdaderamente vuelve a sí mismo, uniendo el término con el principio, sólo llega el neoplatonismo, realizando una elaboración ulterior, de la cual NEOPITAGÓRICOS y PLATÓNICOS PITAGORIZANTES [1] constituyen una fase preparatoria.

Ellos preparan el complemento del concepto filoniano del descenso en la creación, afirmando el ascenso del alma a un estado divino por virtud y fuerza propias. Es un concepto de origen órfico-pitagórico, al cual los vuelve a conducir la refirmación de las oposiciones pitagóricas y pla-

[1] El renacimiento del pitagorismo, iniciado en el siglo I a. C., en Alejandría y Roma, tiene su representante más alto en el siglo I d. C., en APOLONIO de Tiana, llamado el *Cristo pagano*; NICÓMACO de Gerasia, en el siglo II, y el seudo HERMES TRISMEGISTO en el siglo III, son los principales continuadores. Afín al neopitagorismo es el platonismo pitagorizante de PLUTARCO de Queronea (50-125), APULEYO de Madaura y NUMENIO de Apamea (flor. 160-180), saludado éste como precursor por los neoplatónicos.

tónicas, entre alma y cuerpo, Unidad (Dios) y Díada (materia), Bien y Mal, acentuadas por PLUTARCO hasta llegar a afirmar, frente a Dios, no solamente una resistencia de la materia, sino una verdadera y propia potencia del mal. Establecidas tales antítesis, surge naturalmente la exigencia de liberar el principio bueno y divino de cualquier sujeción a su contrario; y semejante liberación aparece como una conquista que el alma realiza con su esfuerzo.

No del todo en Plutarco, para quien la comunión con Dios, verdaderamente realizable para el alma sólo después que ella se ha separado del cuerpo, en la vida presente está únicamente anticipada casi en sueños por la filosofía. Pero APOLONIO de Tiana creía ya en cambio que el alma, purificándose por medio de la ascesis y de la espiritualidad absoluta, conseguía el estado divino, con la presciencia profética y la virtud mágica y taumatúrgica. Y después NUMENIO, precursor del neoplatonismo, elevándose a una más pura espiritualidad, afirma que el alma se eleva a la comprensión del Dios supremo (el Bien) por medio de una constante adhesión a él, que efectúa en el desprecio de todo aquello que es sensible y en la meditación incesante de la Unidad absoluta. La ciencia, don divino, es comunicada por Dios por medio de la naturaleza divina concedida al alma: aquí se esboza ya el concepto neoplatónico de que el alma, en cuanto deriva de Dios, tiene la posibilidad de volver a él.

Pero el problema se halla todavía imperfectamente elaborado, porque mientras Numenio, establecida la trascendencia absoluta del Dios supremo (el Bien), recurre en el descenso a la mediación de un Dios segundo (creador) entre él y el tercer Dios (creado), en cambio en el proceso de ascensión hace que el alma creada se

vuelva directamente y sin mediación al Bien y lo comprenda. La correspondencia perfecta entre el camino del descenso y el de retorno no se determina sino con los NEOPLATÓNICOS.

El neoplatonismo y Plotino: la trascendencia de Dios.

El neoplatonismo[1] con PLOTINO y PROCLO lleva a cabo la elaboración final de esta especulación religiosa: todo desciende de Dios por grados, todo vuelve a él por grados; la unidad universal se establece en la continuidad del círculo, que une el término con el principio.

El principio es Dios; pero Plotino acentúa su trascendencia, y lo pone, incognoscible e inefable, por encima de todas las determinaciones que nosotros podamos concebir: el ser, la esencia, el pensamiento, la voluntad, etc. Nosotros podemos decir lo que él no es, no lo que es; por eso debemos hablar de él de acuerdo a lo que le es inferior, y al llamarlo Uno, Bien, acto puro, etc., expresamos no ya a él mismo en sí, sino la necesidad y la aspiración de las cosas inferiores, que sin el apoyo de la Unidad, del Bien, del acto puro no podrían subsistir. En sí, él está más allá de toda determinación o límite: la infini-

[1] Expresión suprema del sincretismo religioso, el neoplatonismo se desarrolla en tres fases: 1) *la alejandrina romana* (siglos II-III), cuyo representante principal es PLOTINO (204-270), de quien su discípulo PORFIRIO recogió sus escritos, bajo el título de *Eneadas;* 2) la *siria* (siglos IV-V), iniciada por JÁMBLICO, a la cual pertenecen también JULIANO EL APÓSTATA e HIPATÍA de Alejandría; 3) la *ateniense*, cuyo representante más importante es PROCLO (410-485). El edicto de Justiniano, del 529, cierra la escuela y dispersa a sus secuaces, pero ya BOECIO (después de SAN AGUSTÍN, del seudo DIONISIO AREOPAGITA, etc.) había representado la absorción del neoplatonismo en el pensamiento cristiano.

tud, que para una parte notable del pensamiento griego precedente había sido característica de imperfección, ahora, en la especulación religiosa, se convierte en la nota distintiva de la suma perfección.

La emanación: procesión o descenso de los seres.

Y sin embargo, de la misma trascendencia de Dios se deriva, para Plotino, su función de fuente de todos los seres. En efecto, sin que él tenga necesidad de moverse o de cambiar, de la plenitud de su ser se derrama o emana una serie de otros seres en procesión descendente. La emanación es el acto que deriva *desde* la esencia de Dios, mientras que Dios permanece en sí en el acto *de* su esencia; como el fuego, que permaneciendo en sí fuego, difunde el calor a su alrededor; o el sol, que permaneciendo luz en sí, irradia de sí fulgor en todas las direcciones. Todas las cosas se producen del ser de Dios, como de la raíz el tronco, las ramas, las hojas, los frutos; si faltase él, faltarían todas las cosas. Por tanto, todo está en él y procede de él porque él permanece trascendente a todo.

Pero la procesión de los seres de él, es descenso progresivo: tal como la luz se va debilitando y oscureciendo a cada paso que se aleja de su fuente, de la misma manera el alejamiento del esplendor de la Unidad y simplicidad absoluta es degradación hacia las sombras de una creciente multiplicidad y distinción. Este descenso de lo *Uno* tiene tres grados: el *Intelecto*, el *Alma universal*, el *mundo corpóreo*. Los dos primeros forman con lo Uno la Trinidad divina de las sustancias o *hipóstasis*, el tercero es el último de los entes, fuera del mundo inteligible y en contacto con la *materia*, que no es corporeidad, sino absoluto no-ser, y como tal absoluto mal.

El intelecto, el alma, el mundo. El Intelecto es hijo y Verbo de lo Uno (Padre). El hijo es imagen de su padre, porque éste es inteligible puro, y el hijo es al mismo tiempo inteligible e intelecto, ser y pensamiento, pensado y pensante, objeto y sujeto, como el Dios de Aristóteles. Pero en esta dualidad suya está contenida también una multiplicidad mayor, la de todos los inteligibles, que, sin embargo, están reducidos a unidad y compenetrados en él, a modo de luces, de las cuales cada una está en todas las otras y tiene todas las otras en sí, unidad y totalidad al mismo tiempo.

Como unidad el Intelecto es imagen del Padre; como totalidad es ejemplar de la tercera hipóstasis divina, el *Alma del mundo*, en la cual la totalidad, aún sin dividirse en sí, se distribuye en la multiplicidad. Ya que también el Alma del mundo, mediadora entre un grado más alto y uno más bajo, tiene dos caras, que en ella son la intelectiva y la sensitiva. Y con la parte inferior, vuelta al mundo corpóreo que procede de ella, le da vida, movimiento y orden; presente toda ella en todas las partes, siempre una en sí misma, pero múltiple en sus efectos, que son distintos y separados entre sí.

Estos efectos se despliegan en el *mundo corpóreo*, que está poseído por el Alma y no la posee como cosa suya, y por ello, todas las cosas de las cuales se compone el mundo, derivan de la unidad del Alma su unidad viviente, la simpatía y la concordancia universal. Pero al mismo tiempo están separadas entre sí: y de la *materia* proviene la división, la discordia, el mal, porque la materia es absoluto mal y no-ser, tinieblas en las cuales es apagada toda luz que deriva de

lo Uno, último que se opone a lo primero como naturaleza antitética a éste.

La conversión y el retorno a Dios.

Así, en la negación absoluta (materia) el descenso de los seres encuentra su último límite y la procesión se detiene. Pero de aquí comienza el retorno. Porque el mundo corpóreo es viviente, y el verdadero ser de lo viviente es el alma, la cual por su naturaleza tiende a la fuente y unidad superior de la cual deriva y tiene su vida e interioridad esenciales.

Si en los seres individuales el alma pierde la conciencia de la unidad universal y cae en el pecado del orgullo de su individualidad, se convierte en prisionera de la materia (que precisamente es negación de la unidad), y así ella en el hombre se condena a la serie de las trasmigraciones en los cuerpos. Es su pena; pero es expiación del pecado y purificación: el alma, reconocida la vanidad de la vida terrena (sombra y apariencia inconsistente), vuelve a entrar en sí misma y siente la exigencia íntima de su naturaleza divina. Y he aquí el pasaje del pecado a la virtud, la cual es purificación en cuanto es liberación de la espiritualidad de cualquier sujeción al cuerpo; iniciación, pues, de la conversión hacia Dios y preparación de esa elevación que se realiza por tres vías o caminos ascendentes: contemplación de la armonía (música), de la belleza espiritual (amor), de la verdad inteligible (filosofía).

Pero a pesar de que cada una de estas tres vías conduce respectivamente a la intuición de lo bello absoluto, del Bien, que es luz de la belleza, y de lo Uno, que es lo inteligible puro, hay un grado ulterior y supremo de la conversión: la unión con Dios, la inmanencia del alma en

Él, que es unión por presencia, unidad de vidente y visto, abandono, olvido y arrobamiento del alma en el éxtasis. Con este retorno absoluto en Dios se cierra el círculo: el término de la conversión coincide con el principio de la procesión.

El círculo en Proclo.

Pero la doctrina de este círculo de descenso y retorno, que alcanza más tarde su sistematización completa en PROCLO, viene a revelar su insuficiencia frente a las exigencias de la conciencia religiosa.

Proclo delinea la dialéctica de todo el proceso del desarrollo en su doctrina de la *tríada*: permanencia del ser en sí, su salida de sí mismo en la progresión, su retorno a sí mismo en la conversión. Por su perfección y superabundancia de poder, el ser, permaneciendo en sí inmutable, engendra un producto que le es semejante (es decir, al mismo tiempo idéntico y diverso), que permanece y procede al mismo tiempo, pero procediendo aspira al Bien y por ello retorna a su causa. Y cada retorno se realiza a través de las mismas causas por las cuales se ha cumplido la procesión: los dos caminos se corresponden exactamente, en perfecto círculo que reúne el término con el principio.

El defecto del neoplatonismo y la victoria del cristianismo.

Solamente que la progresión es un descenso, una degradación que el retorno debe anular después: todo el círculo tiende únicamente a la anulación de sí mismo, porque la perfección, el valor se halla sólo en el punto de partida y en el de llegada, es decir, en la causa primera. Y entonces, ¿para qué todo el camino?

La conciencia religiosa, que quería venerar la causa primera, sentía la necesidad de valo-

rarla como causa, es decir, de reconocer su voluntad operante y el valor de su obra; por eso no se podía satisfacer en el concepto de la emanación, en el cual la causa no es operante y la obra, no deseada por ella, se realiza solamente para tender a la anulación de sí misma. Y la conciencia religiosa de aquella edad, buscaba no menos fuertemente una relación personal entre el hombre y Dios, o sea sentía la necesidad de encontrar en Dios al *padre* que por bondad y amor creó los hombres, y por bondad y amor les otorga asistencia y protección; esto es, el padre no en el sentido abstracto del emanatismo, sino en el sentido concreto de la personalidad, consciente no sólo de sí mismo, sino también de las criaturas y de sus debilidades, sufrimientos y aspiraciones; el padre a cuya protección pudiese por eso confiarse el hombre, como a una promesa de salvación y refugio eterno de su alma, que quiere conservarse en su inmortalidad personal, y no ser reabsorbida en el alma universal.

Por ello la conciencia religiosa de entonces no podía satisfacerse por la doctrina de la emanación, sino que se hallaba inclinada a volverse hacia el concepto de creación, entendido como acto de voluntad y de bondad de Dios, es decir, realización y cumplimiento de su perfección. Y ello llevaba en el cristianismo a consecuencias de gran importancia: justificación de la existencia del mundo, en el cual la materia, siendo creada por Dios, no podía, por sí misma, ser principio del mal, sino que se convertía en bien o mal según el empleo que de ella hacía el hombre; reconocimiento de la personalidad individual del hombre y de su voluntad libre como causa responsable del mal y del bien, del pecado y de la redención (alejamiento de Dios y retorno a él);

fe en la bondad de Dios, padre de las criaturas, ayuda a la salvación del alma, a cuya redención salía él al encuentro con la encarnación y el sacrificio de su Hijo y Verbo.

La teología neoplatónica tenía entonces una inferioridad esencial frente a las exigencias más profundas de la conciencia religiosa de aquella edad, cuya conquista quería disputar al cristianismo: por eso estaba determinada su suerte, y la conclusión de la batalla, que sostiene durante cuatro siglos, debía significar su derrota.

TABLA CRONOLÓGICA

Advertencia. — Gran parte de las fechas son inciertas y aproximativas, siendo las indicaciones ofrecidas por las fuentes antiguas poco precisas y a menudo contradictorias.

SIGLO X a. C.: *Homero.*

SIGLO VIII: *Hesíodo e iniciación de las religiones de los misterios.*

SIGLO VII: iniciación de la difusión del *Orfismo.*

SIGLO VI: los *Siete sabios* y los poetas *gnómicos. Tales* de Mileto (640?-546); *Anaximandro* de Mileto (610-546); *Anaxímenes* de Mileto (585-528); *Pitágoras* de Samos (570-497); *Jenófanes* de Colofón (580-484, aproximadamente).

ENTRE EL SIGLO VI Y EL V: Primeros *pitagóricos* y afines: *Epicarmo* de Cos (550-460); *Alcmeón* de Crotona, etc.; *Parménides* de Elea, nacido en ¿540?, (floreció en 504); *Heráclito* de Efeso (536-470).

SIGLO V: *Zenón* de Elea (nació en el 500, aproximadamente); *Empédocles* de Agrigento (490-430, aproximadamente); *Hípaso* de Metaponto (floreció en 450); *Melisos* de Samos (floreció en 441); *Anaxágoras* de Clazomenes (500-428); *Hipón, Ideo, Diógenes* de Apolonia (floreció en 430), últimos jónicos; *Filolao* y *Lísis,* pitagóricos (emigrados a Tebas, 440-430); *Leucipo* de Mileto (floreció en 420); *Protágoras* de Abdera (480-410); *Pródicos* de Ceos (floreció en 430); *Hipias* de Elis, *Cratilo,* heracliteano; *Sócrates* (470-399).

ENTRE LOS SIGLOS V Y IV: *Gorgias* de Leontium (¿484-375?); *Polo, Alcidamanto* y *Critias*, sus discípulos; *Antifón, Cálicles* (?), *Trasímaco, Eutidemo* y *Dionisodoro*, sofistas; *Demócrito* de Abdera (460-370, aproximadamente); *Antístenes de Atenas* (444-370, aproximadamente); *Simias* y *Cebes*, pitagóricos-socráticos. *Aristipo* de Cirene (435-360, aproximadamente); *Arquitas* de Taranto, pitagórico (floreció 400-365); *Euclides* de Megara (floreció en 399); *Fedón* de Elis; *Jenofonte* (444-354); *Platón* (427-347).

SIGLO IV: *Espeusipo* (escolarca de la Academia, 347-339); *Diógenes* de Sinope (+ 323) y *Cratés* de Tebas, su discípulo; *Aristóteles* (384-322); *Jenócrates* de Calcedonia (escolarca de la Academia, 339-314); *Heráclides* de Ponto (escuela en Heraclea, en el 339); *Eudoxio* de Cnidos y *Filipo* de Oponte, platónicos; *Ares, Antípatro* y *Aristipo* el joven, cirenaicos; *Eubúlides y Diodoro Cronos* (+ 307, megáricos).

DESDE EL SIGLO IV AL III: *Estilpón* de Megara (370-290), y *Menedemos* de Eretria (352-278), megáricos; *Teofrasto* (escolarca, 322-286); *Eudemo* de Rodas; *Aristójenos* de Taranto y *Dicearco* de Mesina, aristotélicos; *Teodoro* el ateo, *Hegesias* y *Anicérides*, cirenaicos (flr. en 300-280); *Alexinos*, megárico; *Polemón* (escolarca, 314-270?) y *Crantor* de Soles, platónicos; *Pirrón* de Elis (365-275); *Estratón* de Lampsaco (escolarca, 286-269); *Cratés* (escolarca, desde el 270), académico; *Cratés* de Tebas, cínico; *Epicuro*, (341-270) y *Metrodoro*; *Zenón* de Citium (334-262); *Timón* de Flionte (320-240, aproximadamente); *Arcesilao* de Pitane (315-241).

SIGLO III: *Cleanto* (304?-233); *Crisipo* de Soles (280-207); *Menedemo* y *Menipo*, cínico- estoicos; *Zenón* de Tarsos, estoico.

DESDE EL SIGLO III AL II: *Critolao*, peripatético, *Carnéades* (214-129) y *Diógenes* de Seleucia, babilonio estoico, embajadores a Roma, en 155.

SIGLO II: *Clitómaco* de Cartago (187-110), sucesor de Carnéades; *Antípatro* de Tarsos (escolarca, 150-129),

estoico; *Aristóbulo,* hebreo de Alejandría (floreció aproximadamente en el 150); *Boeto* de Sidón (+ 119) y *Panecio* de Rodas (180-110), estoicos eclécticos.

DESDE EL SIGLO II AL I: *Filón* de Larisa (en Roma, 88-80) y *Antíoco* de Ascalona (floreció 79-69), académico ecléctico; *Posidonio* de Apamea (130-50, aproximadamente), estoico ecléctico; *Andrónico* de Rodas (escolarca 70-50), aristotélico.

SIGLO I a. C.: *M. Tulio Cicerón* (106-43); *Filodemo,* epicúreo (floreció en el 60) y *T. Lucrecio Caro* (98-55); *Q. Sestio,* padre (fundación de su escuela, 40 a. C.); *Nigidio Fígulo,* neopitagórico (+ 45 a. C.).

DESDE EL SIGLO I a. C. HASTA EL SIGLO I d. C.: *Enesidemo* de Cnosos y *Agripa* (fechas inciertas); *Filón,* hebreo (30 a. C.-50 d. C., aproximadamente).

SIGLO I d. C.: *L. Anneo Séneca* (4-65); *Demetrio,* cínico (floreció en 40-71); *Musonio Rufo* (floreció en 65-80), estoico; *Moderato* de Gades y *Apolonio* de Tiana (floreció en 40-97), neopitagórico.

DESDE EL SIGLO I AL II d. C.: *Epícteto* (expulsado de Roma en 94, + 125); *Plutarco* de Queronea (48-125).

SIGLO II d. C.: *Demonato,* cínico (+ 180); *Peregrino,* cínico (quemado en 165); *M. Aurelio Antonino* (121-180); *Nicómaco* de Gerasia (floreció en 150); *Teón* de Esmirna y *Apuleyo* de Madaura (nacido en 130); *Numenio* de Apamea (floreció en 160-180); *Luciano* de Samosata y *Claudio Galeno* (131-201).

DESDE EL SIGLO II AL III: *Alejandro* de Afrodisia (flor. 200); *Sexto Empírico* (floreció en 180-210).

SIGLO III: *Seudo Hermes Trismegisto; Amonio Saca* (floreció en 200-242); *Plotino* (205-270); *Porfirio* (233-301).

SIGLO IV: *Jámblico* (floreció en 310-330); *Edesio* (su sucesor, floreció 330-360); *Temistio* (317-388); *Juliano el Apóstata* (emperador, 361-363).

DESDE EL SIGLO IV AL V: *Hipatia* de Alejandría (370-415); *Plutarco* de Nestorio (+ 431).

SIGLO V: *Siriano* (escolarca desde 431); *Proclo* (410-485).

DESDE EL SIGLO V AL VI: *Amonio Ermia* (floreció en 500) y *Marino*, discípulos de Proclo; *A. M. Severino Boecio* (480-525); *Damascio* (escolarca en 520-529); *Juan Filopono* (floreció 530); *Simplicio* (con Damascio en Persia, 532).

ÍNDICE

BIBLIOTECA CONTEMPORANEA

VOLÚMENES PUBLICADOS

BIBLIOTECA CONTEMPORÁNEA

VOLÚMENES PUBLICADOS

Delgado, Honorio	*Paracelso* (núm. 192)
Duhamel, Georges	*Diario de un aspirante a santo* (núm. 152)
Duncan, Isadora	*Mi vida* (núm. 23; 4ª ed.)
Ferrater Mora, José	*Unamuno: Bosquejo de una filosofía* (núm. 122)
Flaubert, Gustave	*Madame Bovary* (núm. 2)
Flores, Ángel	*Vida de Lope de Vega* (núm. 227)
Frank, Waldo	*España virgen* (núm. 188)
Frank, Waldo	*Redescubrimiento de América* (núm. 204)
Freud, Sigmund	*Moisés y la religión monoteísta* (núm. 150)
Gálvez, Manuel	*Nacha Regules* (núm. 76)
Gálvez, Manuel	*Hombres en soledad* (núm. 88; 2ª ed.)
Gálvez, Manuel	*Los caminos de la muerte* (núm. 159)
Gálvez, Manuel	*Humaitá* (núm. 193)
Gálvez, Manuel	*Jornadas de agonía* (núm. 213)
Ganivet, Ángel	*Cartas finlandesas* (núm. 61)
García Lorca, Federico ..	*Doña Rosita la soltera o el lenguaje de las flores* (núm. 113; 3ª ed.)
García Lorca, Federico ..	*Mariana Pineda* (núm. 115; 2ª ed.)
García Lorca, Federico ..	*Romancero gitano* (núm. 116; 5ª ed.)
García Lorca, Federico ..	*Poema del cante jondo. Llanto por Ignacio Sánchez Mejías* (núm. 125; 3ª ed.)
García Lorca, Federico ..	*Yerma* (núm. 131; 3ª ed.)
García Lorca, Federico .	*La zapatera prodigiosa* (núm. 133; 2ª ed.)
García Lorca, Federico ..	*Bodas de sangre* (núm. 141)
García Lorca, Federico ..	*Libro de poemas* (núm. 149)
García Lorca, Federico ..	*Canciones* (núm. 151)
García Lorca, Federico ..	*La casa de Bernarda Alba* (núm. 153; 2ª ed.)
Gerchunoff, Alberto	*La jofaina maravillosa (Agenda cervantina)* (núm. 32; 3ª ed.)
Gómez de la Serna, Ramón	*El Greco* (núm. 69)
Gómez de la Serna, Ramón	*El doctor Inverosímil* (núm. 83; 2ª ed.)
Gómez de la Serna, Ramón	*Azorín* (núm. 95; 2ª ed.)
Gómez de la Serna, Ramón	*La quinta de Palmyra* (núm. 128)
Gómez de la Serna, Ramón	*Seis falsas novelas* (núm. 154)
Gómez de la Serna, Ramón	*El dueño del átomo* (núm. 161)
Gómez de la Serna, Ramón	*Gollerías* (núm. 180)
Gómez de la Serna, Ramón	*El incongruente* (núm. 195)
Grau, Jacinto	*La señora guapa. Los tres locos del mundo* (núm. 26)
Grau, Jacinto	*El conde Alarcos. El caballero Varona* (núm. 58; 2ª ed.)
Grau, Jacinto	*El hijo pródigo. El señor de Pigmalión* (núm. 70; 2ª ed.)
Grau, Jacinto	*El burlador que no se burla. Don Juan de Carillana* (núm. 84)
Grau, Jacinto	*La casa del diablo. En Ildaria* (núm. 157)
Grau, Jacinto	*Entre llamas. Conseja galante* (núm. 206)
Guillén, Nicolás	*Sóngoro cosongo* (núm. 235)
Guillén, Nicolás	*El son entero* (núm. 240)
Güiraldes, Ricardo	*Don Segundo Sombra* (núm. 49; 13ª ed.)
Güiraldes, Ricardo	*Raucho* (núm. 72)
Güiraldes, Ricardo	*Xaimaca* (núm. 129; 2ª ed.)
Güiraldes, Ricardo	*Cuentos de muerte y de sangre* (núm. 231)
Güiraldes, Ricardo	*Rosaura* (novela corta) *y siete cuentos* (núm. 238)
Gurvitch, George	*Las tendencias actuales de la filosofía alemana* (núm. 53; 2ª ed.)

BIBLIOTECA CONTEMPORANEA

VOLÚMENES PUBLICADOS

HEMONT, LOUIS	*María Chapdelaine* (núm. 59; 2ª ed.)
HENRÍQUEZ UREÑA, MAX .	*Cuentos insulares* (núm. 190)
HENRÍQUEZ UREÑA, PEDRO.	*Plenitud de España* (núm. 66; 2ª ed.)
HERNÁNDEZ CATÁ, A.	*Los frutos ácidos* (núm. 16)
HESSEN, J.	*Teoría del conocimiento* (núm. 3; 6ª ed.)
HUXLEY, ALDOUS	*Viejo muere el cisne* (núm. 108; 2ª ed.)
IBÉRICO, MARIANO	*El sentimiento de la vida cósmica* (núm. 176)
INGENIEROS, JOSÉ	*Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía* (núm. 189)
INGENIEROS, JOSÉ	*Hacia una moral sin dogmas* (núm. 201)
JESUALDO	*Vida de un maestro* (núm. 203)
JIMÉNEZ, JUAN RAMÓN ..	*Estío* (núm. 130; 2ª ed.)
JIMÉNEZ, JUAN RAMÓN ..	*Eternidades* (núm. 142)
JIMÉNEZ, JUAN RAMÓN ..	*Antolojía poética* (núm. 144)
JIMÉNEZ, JUAN RAMÓN ..	*Belleza* (núm. 147)
JIMÉNEZ, JUAN RAMÓN ..	*Poesía* (núm. 174)
JIMÉNEZ, JUAN RAMÓN ..	*Piedra y cielo* (núm. 209)
JIMÉNEZ, JUAN RAMÓN ..	*Diario de poeta y mar* (núm. 212)
JIMÉNEZ, JUAN RAMÓN ..	*Sonetos espirituales* (núm. 222)
JUNG, C. G.	*Lo inconsciente* (núm. 15; 2ª ed.)
KAFKA, FRANZ	*La metamorfosis* (núm. 118; 2ª ed.)
LENORMAND, H. R.	*Los fracasados. La loca del cielo. La inocente* (núm. 33; 2ª ed.)
LENORMAND, H. R.	*El hombre y sus fantasmas. El devorador de sueños. El tiempo es un sueño* (núm. 77; 2ª ed.)
LEÓN, FRAY LUIS DE	*Poesías* (núm. 245)
LEÓN, RICARDO	*Casta de hidalgos* (núm. 46; 3ª ed.)
LEÓN, RICARDO	*El amor de los amores* (núm. 50; 4ª ed.)
LEÓN, RICARDO	*Alcalá de los Zegríes* (núm. 121; 2ª ed.)
LEÓN, RICARDO	*Comedia sentimental* (núm. 146)
LEÓN, RICARDO	*Los centauros* (núm. 165)
MACHADO, ANTONIO	*Juan de Mairena* I (núm. 17; 2ª ed.)
MACHADO, ANTONIO	*Juan de Mairena* II (núm. 18; 2ª ed.)
MACHADO, ANTONIO	*Poesías completas* (núm. 19; 3ª ed.)
MACHADO, ANTONIO	*Abel Martín y prosas varias* (núm. 20; 2ª ed.)
MAETERLINCK, MAURICE ..	*La vida de las abejas* (núm. 4; 4ª ed.)
MAETERLINCK, MAURICE ..	*El pájaro azul. Interior* (núm. 29; 3ª ed.)
MALLEA, EDUARDO	*Fiesta en noviembre* (núm. 89; 2ª ed.)
MALLEA, EDUARDO	*El sayal y la púrpura* (núm. 198)
MANSFIELD, KATHERINE ..	*En la bahía* (núm. 111)
MARTÍNEZ ESTRADA, E. ..	*Radiografía de la Pampa* I (núm. 86; 2ª ed.)
MARTÍNEZ ESTRADA, E. ..	*Radiografía de la Pampa* II (núm. 87; 2ª ed.)
MARTÍNEZ SIERRA, GREGORIO	*La humilde verdad* (núm. 191)
MAURIAC, FRANÇOIS	*Los caminos del mar* (núm. 6; 2ª ed.)
MIRÓ, GABRIEL	*Del vivir. Corpus y otros cuentos* (núm. 78)
MIRÓ, GABRIEL	*Las cerezas del cementerio* (núm. 242)
MIRÓ, GABRIEL	*El abuelo del rey* (núm. 244)
MIRÓ, GABRIEL	*Libro de Sigüenza* (núm. 246)
MISTRAL, GABRIELA	*Tala* (núm. 184; 2ª ed.)
MONNER SANS, JOSÉ MARÍA	*Panorama del nuevo teatro* (núm. 57)
MONNER SANS, JOSÉ MARÍA	*Pirandello. Su vida y su teatro* (núm. 194)
NALÉ ROXLO, C.	*El pacto de Cristina. El cuervo del arca* (núm. 171)
NERUDA, PABLO	*Veinte poemas de amor y una canción desesperada* (núm. 28; 4ª ed.)

BIBLIOTECA CONTEMPORANEA

VOLÚMENES PUBLICADOS

OSSORIO, ÁNGEL	*Mujeres (Libro que no deben leer las mujeres)* (núm. 123; 2ª ed.)
OSSORIO, ÁNGEL	*La palabra y otros tanteos literarios* (úm. 162)
PALACIO VALDÉS, ARMANDO	*La novela de un novelista* (núm. 45; 7ª ed.)
PAREJA DÍEZ-CANSECO, A.	*Las tres ratas* (núm. 181)
PAYRÓ, ROBERTO J.	*El mar dulce* (núm. 27; 5ª ed.)
PAYRÓ, ROBERTO J.	*Pago Chico y Nuevos cuentos de Pago Chico* (núm. 36; 5ª ed.)
PAYRÓ, ROBERTO J.	*Divertidas aventuras del nieto de Juan Moreira* (núm. 60; 3ª ed.)
PAYRÓ, ROBERTO J.	*El casamiento de Laucha. Chamijo. El falso inca* (núm. 74; 3ª ed.)
PEREDA, JOSÉ MARÍA DE ..	*Peñas arriba* I (núm. 34; 3ª ed.)
PEREDA, JOSÉ MARÍA DE ..	*Peñas arriba* II (núm. 35; 3ª ed.)
PEREDA, JOSÉ MARÍA DE ..	*El sabor de la tierruca* (núm. 47; 2ª ed.)
PÉREZ DE AYALA, RAMÓN	*Prometeo. Luz de domingo. La caída de los limones* (núm. 40)
PÉREZ DE AYALA, RAMÓN	*Belarmino y Apolonio* (núm. 48; 2ª ed.)
PÉREZ DE AYALA, RAMÓN	*Luna de miel, luna de hiel* (núm. 79; 2ª ed.)
PÉREZ DE AYALA, RAMÓN	*Los trabajos de Urbano y Simona* (núm. 80; 2ª ed.)
PÉREZ DE AYALA, RAMÓN	*El ombligo del mundo* (núm. 85; 2ª ed.)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*El abuelo* (núm. 1)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*Misericordia* (núm. 9; 3ª ed.)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*Trafalgar* (núm. 39; 4ª ed.)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*El amigo Manso* (núm. 42; 3ª ed.)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*Gerona* (núm. 44; 3ª ed.)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*El audaz* (núm. 82)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*Fortunata y Jacinta* I (núm. 96; 2ª ed.)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*Fortunata y Jacinta* II (núm. 97; 2ª ed.)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*Fortunata y Jacinta* III (núm. 98; 2ª ed.)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*Fortunata y Jacinta* IV (núm. 99; 2ª ed.)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*Doña Perfecta* (núm. 102; 2ª ed.)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*La fontana de oro* (núm. 103)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*Nazarín* (núm. 104)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*Halma* (núm. 105)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*Tristana* (núm. 107)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*La loca de la casa* (núm. 112)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*La incógnita* (núm. 132)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*Realidad* (núm. 135)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*La desheredada* I (núm. 138)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*La desheredada* II (núm. 139)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*Tormento* (núm. 166)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*La de Bringas* (núm. 167)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*Gloria* I (núm. 169)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*Gloria* II (núm. 170)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*Torquemada en la hoguera* (núm. 173)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*Torquemada en la cruz* (núm. 175)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*Torquemada en el purgatorio* (núm. 177)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*Torquemada y San Pedro* (núm. 179)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*Miau* (núm. 183)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*El caballero encantado* (núm. 185)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*Lo prohibido* I (núm. 199)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*Lo prohibido* II (núm. 200)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*La familia de León Roch* I (núm. 219)
PÉREZ GALDÓS, BENITO ..	*La familia de León Roch* II (núm. 220)

BIBLIOTECA CONTEMPORÁNEA

VOLÚMENES PUBLICADOS

PICÓN-SALAS, MARIANO ...	*Viaje al amanecer* (núm. 216)
PIRANDELLO, LUIGI	*Cada cual a su juego. La vida que te di* (núm. 136)
REYES, ALFONSO	*La experiencia literaria* (núm. 229)
REYLES, CARLOS	*El terruño* (núm. 163)
RIVERA, JOSÉ EUSTASIO ..	*La vorágine* (núm. 94; 5ª ed.)
ROJAS, RICARDO	*Ollantay* (núm. 56; 4ª ed.)
ROJAS, RICARDO	*Blasón de plata* (núm. 81; 2ª ed.)
ROLLAND, ROMAIN	*Vida de Beethoven* (núm. 155; 2ª ed.)
ROMERO, FRANCISCO	*Filosofía de la persona* (núm. 124; 2ª ed.)
ROMERO, FRANCISCO	*Filósofos y problemas* (núm. 197)
ROMERO, FRANCISCO	*Ideas y figuras* (núm. 224)
SALINAS, PEDRO	*La voz a ti debida* (núm. 226)
SALINAS, PEDRO	*Razón de amor* (núm. 232)
SANCTIS, FRANCISCO DE ..	*Ensayos críticos* (núm. 160)
SILVA VALDÉS, FERNÁN ..	*Antología poética* (núm. 119)
TAGORE, RABINDRANATH ..	*El cartero del rey. La luna nueva* (núm. 5; 3ª ed.)
TAGORE, RABINDRANATH ..	*El rey del salón oscuro* (núm. 7)
TAGORE, RABINDRANATH ..	*El jardinero* (núm. 110; 2ª ed.)
TAGORE, RABINDRANATH ..	*El rey y la reina. Malini. El asceta* (núm. 117)
TAGORE, RABINDRANATH ..	*Mashi* (núm. 134)
TAGORE, RABINDRANATH ..	*La cosecha* (núm. 148)
TAGORE, RABINDRANATH ..	*Ciclo de primavera* (núm. 205)
TAGORE, RABINDRANATH ..	*Chitra. Pájaros perdidos* (núm. 211)
TAGORE, RABINDRANATH ..	*Morada de paz* (núm. 215)
TAGORE, RABINDRANATH ..	*La hermana mayor y otros cuentos* (núm. 218)
TAGORE, RABINDRANATH ..	*Ofrenda lírica* (núm. 234)
TWAIN, MARK	*Las aventuras de Tom Sawyer* (núm. 10; 4ª ed.)
TWAIN, MARK	*Las aventuras de Huck* (núm. 51; 3ª ed.)
TORRE, GUILLERMO DE	*La aventura y el orden* (núm. 208)
TORRE, GUILLERMO DE	*Tríptico del sacrificio* (núm. 210)
USLAR-PIETRI, ARTURO ...	*Las lanzas coloradas* (núm. 64)
VALERA, JUAN	*Pepita Jiménez* (núm. 8; 5ª ed.)
VALLE INCLÁN, R. DEL ...	*Sonata de Primavera. Sonata de estío* (núm. 30; 4ª ed.)
VALLE INCLÁN, R. DEL ...	*Sonata de otoño. Sonata de invierno* (núm. 31; 4ª ed.)
VALLE INCLÁN, R. DEL ...	*Águila de blasón* (núm. 62; 2ª ed.)
VALLE INCLÁN, R. DEL ...	*Martes de carnaval* (núm. 67; 2ª ed.)
VASALLO, ÁNGEL	*¿Qué es filosofía? o De una sabiduría heroica* (núm. 164)
VERA, FRANCISCO	*Breve historia de la matemática* (núm. 172)
VERA, FRANCISCO	*Breve historia de la geometría* (núm. 217)
WASSERMANN, J.	*Cristóbal Colón, el Quijote del Océano* (núm. 21; 3ª ed.)
WILDE, OSCAR	*El retrato de Dorian Gray* (núm. 12; 3ª ed.)
WHITMAN, WALT	*Canto a mí mismo* (núm. 228; 2ª ed.)